نموذج ترخيص

أنا الطالبة: باسم محمد جبرة علي العمري أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

"منزلة الأمثال العربية في رسائل ابن زيدون: دراسة في ضوء نظرية الحجاج".

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: باسم محمد جبرة علي العمري.

التوقيع: [signature]

التاريخ: ١٦/ ١/ ٢٠١٢

منزلة الأمثال العربيّة في ترسّل ابن زيدون: دراسة في ضوء نظريّة الحجاج

إعداد

بلسم "محمد خير" العمري

المشرف

الأستاذ الدكتور صلاح جرّار

قدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

اللغة العربية وآدابها

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية



كانون الثاني، ٢٠١٣

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (منزلة الأمثال العربية في ترسّل ابن زيدون: دراسة في ضوء نظريّة الحجاج) وأجيزت بتاريخ ٣١/ ١٢/ ٢٠١٢

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيـــــــع
الدكتور صلاح جرّار، مشرفا أستاذ - الأدب الأندلسي	....
الدكتور شكري الماضي، عضوا أستاذ – النقد الأدبي	....
الدكتورة آمنة البدوي، عضوا أستاذ مشارك - الأدب الأندلسي	....
الدكتور فايز القيسي، عضوا أستاذ – الأدب الأندلسي (جامعة مؤتة)	....

الإهداء

وَقِـدْحِـيْ فِـيْ وِدَادِكُمَـا مُعَلّـــىْ　　وَبَـاعِي فِيْ اعْتِمَـــادِكُمَا طَوِيْـــلُ

تُنَــافِسُـــهُ الرّيَــــاضُ مُنَوّرَاتٌ　　تَنَفّسُ عَنْ نَوَافِحِـهَـا الأَصِيْـــلُ

إليكما أبي وأمي

وَعِنْدِيْ لِشُكْـرِكَ نَظْـــمُ العُقُـوْدِ　　تَنَاسَــقُ فِيْهَـا الّـلآلِـيْ التّـــــوَمْ

فَـــعِشْ مُفْعَــمًا بِيَـفَـــاعِ السّعُودِ　　وَدُمْ نَـاعِمـًا فِيْ ظِـلاَلِ النِّـــــعَمْ

إليك أستاذي

فَأَنْتَ الّــــذِيْ غُـــرُّ أفعَالِـــــهِ　　تَحَـلَّىْ بِهَا الدّهْـرُ بَعْدَ العَطَـــلْ

فأخْجَـــلَنِيْ البِــــرّ مِـــنْ فَرْطِـــهِ　　وَإِنّ الجَــوَابَ لَيُـــبْدِيْ الخَـجَـــلْ

إليك أخي

لِيُسْـقَ عَهْدُكُـمُ عَهْـدُ السّرُوْرِ فَمَا　　أَنْتُـــمْ لِأَرْوَاحِـــنَـا إِلاّ رَيَـاحِيْنَــــا

فَهَلْ أَرَىْ الدَّهْرَ يَقْضِيْنَا مُسَاعَفَـةً　　مِنْـهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ غِبًّا تَقَاضِيْنَـــا ؟

إليكنّ أخواتي ورفيقات دربي

الشكر والتقدير

أتقدّم بموصول الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل الدكتور (صلاح جرّار) لما أسدله عليّ من عظيم النّصح الخالص، وأسبغه عليّ من وافر الحلم والأناة الممتدّين، وأكرمني به من موفور العلم النّافع، فجزاه الله عنّي خير الجزاء، وهيّأ لي ردَّ غيض من فيض جميله .

كذلك فأتقدّم بوافر الشكر والتقدير إلى عذيقها المرجّب وجذيلها المحكّك الذي لا يُشَقّ غُباره الأستاذ الدكتور (شكري الماضي)، وإلى مَن بلغ في العلم أطوريه وما زال منها بعلياءِ الأستاذ الدكتور (فايز القيسي)، وإليكِ أيتها الريحانة الفينانة التي طعم ذكرها معسول بكلّ فمِ الدكتورة (آمنة البدوي)، لقاء تكبّدكم عناء قراءة هذه الرسالة وتقويم اعوجاجها، واطّراح زلل إن جاء فيها.

فهرس المحتويـــات

منزلة الأمثال العربيّة في ترسّل ابن زيدون: دراسة في ضوء نظريّة الحِجاج

إعداد

بلسم "محمد خير" علي العمري

المشرف

الأستاذ الدكتور صلاح جرّار

الملخّص

تصدُر هذه الدراسة عن معيارٍ جديدٍ في تقرّي بلاغة خطاب الترسّل لدى ابن زيدون، تؤسّس على نظريّة الحجاج أو بلاغة البرهان؛ وما ذلك إلّا لكونه خطاباً موجَّها إلى متقبِّل بعينه، ساعيا إلى اختراق مناطقه والفعل فيها، راميا إلى التأثير فيه بإقناعه أو إزعاجه أو مواساته أو إخراجه عن اطمئنانه. ولمّا كان هذا الخطاب ينزِع إلى المراوحة بين أفانين التأثير وروافد الإقناع أو الحمل على التسليم بالطرح والإذعان لفحواه تأسيسا على تفاوت منازل المتقبّلين وطبيعة العلاقة التي أطّرت ابن زيدون بكلّ منهم، فإنّ ذلك ينطوي على بصائر تنبئ بجدوى اقتحام هذا السّاح، وتُذكي في المستقرئ وعيا بضرورة التماس تأويلٍ لجلّ مسالكه وشتّى فروعه. ولعلّ من ألحّ هاته الأمثالَ، من حيث لم يتنزّلْ حشدُها الوافر فيه اتّفاقا ولا محض صدفة، بل لعلّه أسِّس على وعيٍ من ابن زيدون بمدى ما ينطوي عليه هذا المكوّن من نجاعة في تحريك المخاطَب والزّجّ به لتبنّي أطروحته أو استنجاز مرامه. وإن نحن رمنا تقصّي مكامن ذلك ألفينا له أسبابا وعللا تتنوّع على أنّها آيِلة إلى فرعين: يصدُر أوّلهما عن كون المثل سلطة تستمدّ شرعيّتها من انتمائه إلى المشترك المتوارث المقدّس، ومن انبنائه على الواقع المألوف المُشاع الذي تُستدعى حالاته ووقائعه حال تقبّله. أما ثانيهما فمتأتّ من كونه موصولا بالبلاغة، معتلقا أبدا بحبائلها، حائزا قصب السّبق فيها؛ إذ هو القول الموجز المُصيب محكم التشبيه أبدا، الموقّع حينا. ناهيك عن كونه بنية تركيبيّة مرنة قابلة لعمليّات التطويع والنمذجة والصّوغ، وما لهذه كذلك من دورٍ في مضاعفة وقع الكلام، ودفعٍ لعجلة أنساقه الإقناعية ومسالكه التأثيريّة جلّها .

من ههنا تتبدّى لنا جدوى التوسّل بقوّة إجرائيّة رصينة في الآلة التي يشرَّح بها خطاب الترسّل لدى ابن زيدون؛ ولا غرَو إذ هو نابغة الأندلس أدبا وعلما وسياسة، ومن حقه على المستقرئ أن يتسلّح بالصبر وكدّ الروية وإعمال الحيلة والسلامة لدى تقرّي نتاجه الأدبي الزاخر في سبيل التوصل إلى نتائج أكثر مصداقية ومنطقية، وإنّ ذلك يتطلب بالضرورة محاولة للمواءمة بين روح التراث حينا ومقتضيات الرهانات العلمية المعاصرة آخَر، من حيث جلّها تصاعدٌ مهول في النظريات اللغوية والبلاغية التي تهدف إلى دراسة مجمل تقنيات الخطاب

الباعثة على تذليل مقاصد المتكلّم على تزايلها، وتعنى بالشروط التي تكفل له نجاعته، ولو كان ذلك على حساب مصداقيّته وسقوطه في أحبولة التضليل والمغالطة حينا .

ولقد خلُصت الدّراسة إلى جملة من النتائج لعلّ من ألحّها أنّ ما كان ابن زيدون أجراه من تحويرٍ يستهدف بنية المثل تقديما أو تأخيرا، حذفا أو زيادة، عدولا في أنساقه أو جداوله إنّما أسهم بدور أيِّ دور في دفع عجلة أنساقه الحجاجيّة لقاء انبنائه على وعيٍ بأحوال مخاطبيه واعتباراتهم المقاميّة، كذلك فإنّ قدّه السّواد الأعظم من حُججه في كلّ من (الهزليّة والجدية والبكريّة) من مادّة الأمثال ما كان لولا وعيه بالدور الذي تضطلع به بلاغتها، ولعلّ ألحّها انتهاضها لتصوير المعنويّ في شكل صورة أو هيئة حسّية مركوزة. أمّا مستوى الكثافة والتشظي في بنية الأمثال في نسيج الخطاب، وما ألّف بين بعضها أو شتّت من روابط حجاجيّة ظهرت به معها علاقات حجاجيّة متزايلة، فمن شأنها كذلك أن توفّر مستندا حجاجيّا لابن زيدون؛ ذلك أنّ طبيعة الموقف الذي يعيشه، والمعنى الذي يصوغه إنّما تَنسجُ الخيوطَ التي يتوسّل بها الفكر في تنظيم عناصر ذلك العالم عن طريق الخطاب .

المقدّمة :

ترمي هذه المناولة إلى بلورة فهمٍ جديد لخطاب الترسّل لدى ابن زيدون باعتباره خطابا موجّها إلى متقبّلٍ بعينه، ساعيا إلى اختراق مناطقه والفعل فيها بتعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا، سواءٌ أكان يغترف من معين العقل أو العاطفة والانفعال. ولمّا كان هذا الخطاب ينزِع إلى المراوحة بين أفانين التأثير وروافد الإقناع أو الحمل على التسليم بالطرح والإذعان لفحواه تأسيسا على تفاوت منازل المتقبّلين وطبيعة العلاقة التي أطّرت ابن زيدون بكلّ منهم، فإنّ ذلك ينطوي على بصائر تنبئ بجدوى اقتحام هذا السّاح، وتُذكي في المستقرئ وعيا بضرورة التماس تأويلٍ لجلّ مسالكه وشتّى فروعه، خصوصا إن هي أسِّست على التباين في طرائق تصريف القول وإجراء الكلام في هذا الضّرب من الخطاب تبعا لتفاوت صنوف المتقبّلين وتزايل مراتبهم .

ومنطلقنا في هذه الدراسة فرضيّة تقول بأنّ ما احتضنته نماذجُ ترسّل ابن زيدون من حشدٍ وافرٍ من الأمثال العربيّة صار بعضُها معه أشبه بمجامع صغيرة لم يكن ليأتي اعتباطا أو محض صدفةٍ، بل أسِّس على وعيٍ منه بمدى ما ينطوي عليه هذا المكوِّن من نجاعة في تحريك الآخر والفعل فيه. وإن نحن رمنا تقصّي مكامن ذلك ألفينا له أسبابا وعللا تتركّز جملتُها في فرعين: ينبع أوّلهما من كون المثل سلطة تستمدّ شرعيّتها من انتمائها إلى المشترك المتوارث المقدّس، ومن انبنائها على الواقع المألوف المُشاع الذي تُستدعى حالاته ووقائعه حال تقبّلها. أما ثانيهما فمتأتّ من كونه موصولا بالبلاغة، معتلقا أبدا بحبائلها، حائزا قصب السّبق فيها؛ إذ هو القول الموجز المصيب محكم التشبيه أبدا، الموقّع حينا. ناهيك عن كونه بنية تركيبيّة مرنة قابلة لعمليّات التطويع والنمذجة والصّوغ التي من شأنها أن تضاعف من وقع الكلام، وتدفعَ بعجلة أنساقه الإقناعية ومسالكه التأثيريّة جلّها .

من هنا تتبدّى لنا جدوى التوسّل بقوّة إجرائيّة رصينة في الآلة التي يشرَّح بها خطاب الترسّل لدى ابن زيدون؛ ولا غرو إذ هو نابغة الأندلس أدبا وعلما وسياسة، ومن حقه على المستقرئ أن يتسلح بالصبر وكدّ الروية وإعمال الحيلة والسلامة لدى تقرّي نتاجه الأدبي الزاخر في سبيل التوصل إلى نتائج أكثر مصداقية ومنطقية، وإنّ ذلك يتطلب بالضرورة محاولة للمواءمة بين روح التراث حينا ومقتضيات الرهانات العلمية المعاصرة آخَر، من حيث جلّلها تصاعدٌ مهول في النظريات اللغوية والبلاغية التي تهدف إلى دراسة مجمل تقنيات الخطاب الباعثة على تذليل مقاصد المتكلّم على تنوّعها، وتُعنى بالشروط التي تكفل له نجاعته، من حيث تصدُر عن معيار جديدٍ في التلقي يجاوز حدود ما ألِف في عرف الدرس البلاغيّ العربي من تضييقٍ لمكوّناته بأفق الشعريّة وتعليقٍ لها بحبائلها. وتتمثل هذه الآلية بـ(نظرية الحِجاج) التي تعنى بكيفية تطويع الكلام وتكييفه لأغراضٍ تتصل بجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها من آراء أو أن تزيد في درجة ذلك

الإذعان؛ إذ إنّ أنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حِدّة التسليم تقوى درجتُها لدى المخاطَب المعنيّ بشكلٍ يبعثه على استنجاز المطلوب، أو جعله مهيئا لتأديته بُعيد تلقيه الخطابَ .

وحتى لا تتسع دائرة الدراسة، فإنّنا سنلقي الضّوء فيها على عيون رسائل ابن زيدون (الهزلية، والجِدية، والبكرية)؛ من حيث شكّلت مادّة الأمثال شريحة وافية في متونها خلافا لسائر نصوصها في مدوّنة ترسّله التي خلت إلاّ من النّزر اليسير من ضروب الحكمة والأقوال السائرة. ناهيك عن أنّها بتنوعها أتاحت تلوّنا في اتجاهات الخطاب الحِجاجي، ومناورةً في ضروب استثمار طاقات الأمثال جلّها، تبعا لتنوع منازل المخاطبين فيها، لتضطلع بالدّور الألحّ في تسويغ مآرب ابن زيدون منها وبلورتها. لذلك فقد عُدّت فضاءً وافيا للبحث والنظر لعلّه يجزئ عن الاشتغال بغيره .

وتضطلع هذه الدراسة ببلورة جملة من الأهداف، لعلّ من ألحّها :

أولا: الوقوف على العلاقة التفاعليّة التي تجلّت بين ابن زيدون وكلٍّ من المتلقي والخطاب والمقام، ودورِ ذلك كلّه في بلورة اتّجاهاتٍ كبرى في خطابه الحجاجيّ، بما تنطوي عليه من موضوعاتها واستراتيجيّاتها الناهضة بخطّته في الحجاج تبعا لتزايل عناصر الممارسة الحجاجيّة تلك وتفاوتها .

ثانيا: تبيّن المستويات التي بها فعّل ابنُ زيدون مادّة الأمثال في خطاب ترسّله، سواءٌ أكان ذلك على سبيل المباشرة باستحضاره إيّاها كما أُلِفت، أو عن طريق عدوله ببنياتها عمّا به شاعت متبسّطا في ذلك حينا وموغلا آخَر، أو على سبيل الإشارة بمتعلّقاتها، تلك التي هي أشبه بعلامات مثليّة صارخة، وتلمّس دور كلٍّ من هاته المستويات في دفع عجلة أنساقه الحجاجيّة .

ثالثا: الوقوف على الكيفيّة التي بها تضطلع بلاغة الأمثال في مستوى التصوير والوجازة والتوقيع بمضاعفة حجاجيّة ترسّل ابن زيدون في مواجهته أصناف مخاطبيه، ومعرفة إن كانت تتخذ لبلوغ نتائج في الحِجاج سبيلا درجيّة تراتبيّة في مستوى الصورة خاصّة .

رابعا: استبطان الطريقة التي بها وُزّعت الأمثال باعتبارها مكوّنا حجاجيّا على خطّة ترسّل ابن زيدون، وتلمّس فهمٍ لكيفية مراوحته في استهلالها ومتنها وإغلاقها بين محوري الكثافة والتشظّي التي قد تنطوي كذلك على مسوّغٍ في الحجاج جليّ .

وقد تألّفت هذه الدراسة من فصول ثلاثة، جاء الفصل الأوّل بعنوان (مِهاد نظريّ)، وقد تشكّل من مباحث ثلاثة أسِّس أوّلها على تدارس الأمثال وما يلتحق بها من زمرة الأقوال المقتضبة والأشكال البلاغية التي علِقت بها في مدوّنة القدامى، وثانيها على النظريّة الحجاجيّة وبيان النسغ الذي جرت فيه منذ أرسطو إلى اليوم، ولعلّه كان اتّخذ المساحة الأوفى لقاء كونه مفهوما يتّسم بالجدّة، ومن الواجب تفصيل القول فيه على الابتداء. أما ثالث المباحث،

فموضوعه الترسّل، وقد عرضنا فيه لجملة من الإشكاليات التي علقت به، وعلى رأسها تعدّد المصطلحات والمعاني الرّديفة .

أما الفصل الثاني، فعنوانه (عناصر الممارسة الحجاجيّة في ترسّل ابن زيدون)، ولقد تركّز فحواه جملة على تبيّن العلاقة التفاعلية التي تجمع بين المتخاطبَين وما بينهما من خطاب ومقام، كان أن انسربنا من كلّ عنصرٍ منها إلى نظيره في ممارسة ابن زيدون الحجاجية في غضون ترسّله.

ثمّ كان الفصل الثالث وعنوانه (المستويات الحاضنة للحجاج بالأمثال في ترسّل ابن زيدون)، ولعلّه ألحّها من حيث عرضنا فيه لكلّ من مستوى اللغة والبلاغة والكثافة أو التشطي بمبحث مستقلّ فصّلنا فيه القول، وعرضنا لدوره وأبعاده في عمل المحاجّة .

ولا نزعم بأنّ هذا الطرح يمثّل بادرة في تلقّي خطاب ابن زيدون إذ ما هو إلا استكمال لجهود الدارسين التي ما فتئت تبذل فيه لتسفِر كلّ يوم عن جديد، وإنّنا كذلك لا ندّعي بأنّه يشكّل بداية في تقرّي الأمثال وتبيّن حركيّتها في النصوص. على أنّ ما بإمكاننا ادّعاؤه بجرأة أنّه من المناولات النادرة التي تعهّدت الأمثال بنظرة تجاوز أطر ما شاع من انشداد بنية الأجناس الأدبية إليها لغرض إضفاء الجودة على نسيجها واعتبارها أداة توشيح وتحلية تحقّق ضربا من الإطراب والإلذاذ، إلى اعتدادها جنسا حجاجيّا أهمله المنظّرون. وعليه، فمن أهمّ الدراسات السابقة التي تهدّينا بخطوها في طرحنا هذا: دراسة عبد الله صولة المعنونة بـ(الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية)، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه نوقشت في جامعة منوّبة بتونس عام ١٩٩٦م، وقد مثّلت طرازا للنّظر الجديّ في الحجاج من وجهة نظر أسلوبيّة عبر دراسةٍ تطبيقيّة اتّخذت من الكتاب العزيز فضاء لها، اعتمادا على بلاغته المتناهية وشموليّة مكوّناته الأسلوبيّة. وقد توزّعت في جزأين عرَض في أوّلهما لمناحي المعجم والتركيب بعد أن أسَّس للحجاج بمهادٍ شافٍ تتبّع به أهمّ نظريّاته، ثمّ أردف ذلك بجزء ثانٍ عرض فيه لمنزلة الصورة القرآنية في بلورة نجاعة الحجاج. كذلك فمنها دراسة سامية الدّريدي المعنونة بـ(الحجاج في الشعر العربيّ القديم من الجاهليّة إلى القرن الثاني للهجرة: بنيتُه وأساليبُه)، وهي بحث صادرٌ عن كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، عام ٢٠٠٨م، وقد توزّعت على محاور ثلاثة ملحّة عرضت في أوّلها لروافد الحجاج في مستويي اللغة والبلاغة، وطرقت في ثانيها بنية الحجاج متّكئة على مناولة بيرلمان وتيتيكاه في بلورتها مدّللة على كلّ ضربٍ منها بنماذج من الشعر القديم، ثم كان أن أردفت ذلك بأهمّ العلاقات الحجاجيّة المؤسَّسة بين ضروب الحُجج والنتائج في خطاب الشعر القديم. أمّا على مستوى التنظير للحجاج فقد شكّل كتاب (أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم) أهمّ مناولة على الإطلاق في تأطير الحجاج وحصر نظريّاته، والذي أنجزه فريقُ البحث في البلاغة والحجاج

في كليّة الآداب بمنوّبة بإشراف الدكتور حمّادي صمود. وإنّ من الإنصاف القول بأنه إنّما يمثّل عمدة كلّ باحث في الحجاج .

وعليه، فلقد توكّأنا في هذه الدراسة على مقولات نظريّة الحجاج التي تفيد من بعض طروحات الأسلوبيّة والتداوليّة سبيلا منهجيّة مكّنتنا من رصد المكامن التي بها تتجلّى حجاجيّة الأمثال في ترسّل ابن زيدون، والتي لا تنكِر بحال ضرورةِ مراعاة العلاقات الحتمية بين المتخاطبين والمقام وأنواع القيم ومراتب الكينونة والثقافة وأفق انتظار المتقبّلين، من حيث يؤسّس فحوى المناولة الحجاجيّة على ارتباط الخطاب الحجاجيّ بالقوة الكلية الناظمة للقول، والتي تستند في جوهرها إلى وضعيّة كلٍّ من الباثّ والمتلقي اللذين ينخرطان في التواصل الحجاجي محمَّلَين بكلّ انفعالاتهما ونوازعهما واعتقاداتهما وثقافتهما التي تنهض لبلورة مُنطلق الممارسة الحجاجية في الخطاب وبنيتها في آن. كذلك فمن الجدير ذكره بأنّنا ننظر لكيفيّة تقبّل جنس الترسّل لجنس الأمثال على أساسٍ من نظرية التفاعل الأجناسيّ الذي يُجاوَز به النظر إليها على أساس كونها شواهد مقفلة، بل على أنها شكلٌ أجناسي مستقل، حاضرٌ في آخرَ مُفارِقٍ له في طبيعته، قابلٌ للحلول في هذا الآخر والتحوّل في سياقات شتى، ومن طبيعة لأخرى، تحوّلا يسبغ عليها رونقا خاصا ما كان ليتحصّل لها فيما لو ظلت رهينة قوالبها الشكلية القارّة وسياقاتها المعنوية المؤطّرة الضّيقة .

وفي الختام يظلّ لزاما عليّ أن أتقدّم بوافر الشكر وجزيله لأستاذي وعمدتي صلاح جرّار، لقاء ما تعنّاه وتكبّده في تبصرتي وإرشادي قراءة وتعديلا وصبرا وتوجيها وتتميما، وإليه أهدي قول الشاعر:

يَســـــرتُ آمَـــالِيْ بِتَأمِيْلِــهِ	فـمَا عَدَانِي مِنْهُ فَوزُ القِـدَاحْ
انْظرْ تَرَ البَدْرَ سَنًا وَاخْتَبِـــرْ	تَجِدْهُ كَالمِسْكِ إذَا مِيْــثَ فـاحْ
لا طَـارَ بِي حَظّ إلى غايَتِــــهْ	إنْ لَمْ أَكُنْ مِنْكَ مَرِيْشَ الجَنَاحْ
وَقاكَ مَنْ تَخْشَى مِنَ الدَّهْرِ مَنْ	تَعِبْتَ فِـيْ تَأمِيْنِــهِ وَاسْتَـــــرَاحْ

ولمّا تمّ هذا العمل بحمد ذي المنّ والفضل فأتمنّى أن ينفع الله به العلم وأهله، وإن اجتهدت فبنعمة من الله وفضل، وإن اتّفق خللٌ وفرَط زللٌ فمن فطنتي الخامدة، وقريحتي الجامدة، والله أسأل أن لا يجعلنا ممّن أُدْلَى بحبل الغرور حتّى حان، وسقط العَشاء به على سِرحان .

الفصل الأول

مهاد نظري

المبحث الأوّل : الأمثال العربية

المبحث الثاني : الحِجاج

المبحث الثالث : الترسّل

الفصل الأول

مهاد نظري

المبحث الأوّل : الأمثال:

أوّلاً: المفهوم، الخصائص، القضايا المشكِلة :

تبسُط معاجم اللغة للمثل حدودا لغوية جمة، ومن جملتها القاموس المحيط ، إذ جاء فيه أنّ المِثل: الشِّبه، والجمع أمثال. والمثل: الحُجّة والحديث. وتمثّل بالشيء ضربه مثلا. والأمثل: الأفضل، والجمع أماثل. والطريقة المثلى: الأشبه بالحق. وأمثلهم طريقة: أعدلهم وأشبههم بأهل الحق وأعلمهم عند نفسه بما يقول. والتّمثال بالفتح: التمثيل، وبالكسر: الصّورة. ومثّله تمثيلا: صوّره له حتى لكأنه ينظر إليه. وامتثل طريقته: تبعها فلم يعدُها. ومَثَلَ: قام منتصبا[1].

أما صاحب لسان العرب، فلم يكن سابقُه ليخرج عمّا اختطه، وممّا جاء فيه: مِثل: كلمة تسوية، يُقال: هذا مِثله، ومثَله كما يُقال شِبهُه وشَبَهه بمعنىً. فإذا قيل هو مِثله فمعناه يسدّ مسدَّه. والمَثَل: الشيء الذي يُضرَب لشيءٍ مثلا فيُجعَل مِثلَه. قال الجوهريّ: ومَثَل الشيء أيضا صفته. ويُقال: تمثّل فلانٌ: ضرب مثلا، وتمثّل بالشيء: ضربه مثلا. وقد يكون المَثَل بمعنى الآية. وتماثل العليلُ: قارب البُرْء فصار أشبه بالصحيح من العليل المنهوك. وقيل: إنّ قولهم تماثل المريض من المثول والانتصاب كأنه همّ بالنهوض والانتصاب. والأمثل: الأفضل. والطريقة المثلى: التي هي أشبه بالحق. ومثّل الشيء: صوّره حتى لكأنه ينظر إليه [2].

وإن نحن رمنا تتبّع المصنفات التي عرضت للمثل لغة، ألفيناها لا تخرج عن معانٍ من مِثل: الشبه والنظير، الحُجة، الصفة، التسوية، العبرة، الآية، الانتصاب، المقدار، الفضيلة[3]. وأيّا كان من أمر تعدّدها وسَعتها، فإنّ إعمال تبصّر ينبئ بأن هنالك خيطا ناظما يؤلف بينها جلّها، وإنها على تنوعها تستند إلى أطر متقاربة تفضي إلى تكامل. ويغلب على الظنّ بأنّ ما أدخل إليها شيئا من ذاك التنوع هو الاستناد في حدّها إلى سياقات ورودها في القرآن الكريم، وليس أدلّ على ذلك من أنّ ابن منظور أردف كلاً من المعاني التي ساقها بنظيرٍ له من النص القرآني، بل يغلب على الظنّ بأنّ هذا النظير هو مسوغ وجود المعنى .

---

١ الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت:٨١٧هـ): القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، مادة (مثل).

٢ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ين مكرم (ت:٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (مثل).

٣ انظر منها: ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت:٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، (تحقيق: عبد السلام هارون)، ١٩٧٩، مادة (مثل). ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ): الأمثال في القرآن الكريم، ط٢، (تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، ص١٧ وما بعدها.

أما في التداول الاصطلاحيّ، فقد ألفينا (المثَل) يستبطن جملة من المعاني وردت لدى أهل اللغة والبلاغة ممن التفتوا إليه، ومنهم المبردّ وابن السكيت، إذ نقل الميدانيّ عن أولهما قولَه: "المثل مأخوذ من المثال، وهو: قول سائر يشبَّه به حالُ الثاني بالأوّل، والأصل فيه التشبيه، فقولهم: (مَثَلَ بين يديه) إذا انتصب، معناه أشبه الصورة المنتصبة، فحقيقة المثل ما جُعِل كالعلم للتشبيه بحال الأوّل" [1]. أما الفارابي فيقول: "المثل: ما ترضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستدرّوا به الممتنع من الدّر، ووصلوا به إلى المطالب القصيّة، وتفرّجوا به عن الكُرَب والمَكْرَبة، وهو من أبلغ الحكمة" [2]. على أنّ الرّاجح لدينا بأنّ أدقّ تحديد لفحوى المثل وماهيته ورد لدى كلّ من الزمخشري والمرزوقي، إذ قال أوّلهما في حدّه [3]: "المثل: القول السائر الممثل مضربُه بموردِه، ولم يضربوا مثلا ولا رأوه أهلا للتفسير ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه وحُمي من التغيير". أما السيوطي، فقد نقل عنه المرزوقي قوله: "المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، فتتسم بالقبول، وتشتهر بالتداول، فتنقل عمّا وردت فيه إلى كلّ ما يصحّ قصده بها من غير تغييرٍ يلحقها في لفظها، وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني؛ فلذلك تُضرَب وإن جُهلت أسبابها التي خرجت عليها" [4].

وتأسيسا على ذينك الفضاءين المرجعيين في اللغة والمصطلح نستبطن للمثل جملة من المزِيّات تطبعه وتنبئ عن مبلغ تميزه وتفرّده، ومنها: وروده معتمدا على التشبيه، وقدرته على تجسيد المعنويّ في صورة شكلٍ أو هيئة حسيّة مركوزة. وقد ألفينا الصورة في الأمثال تكتشف من سبيلين اثنتين[5]: أولاهما خارجية؛ إذ تتوضّح من خلال عنصرٍ خارجَ نصّها، وهو السياق، حيث تكون معرفة الصورة دونه مستحيلة، ومنها (الاستعارة التمثيلية، والكناية). أما الأخرى، فداخلية؛ بحيث يتمّ اكتشاف الصورة من خلال العلاقات القائمة بين العناصر اللغوية الحاضرة في النسق

---

١ الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت:٥١٨هـ): مجمع الأمثال، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧، ص٧– ٨.

٢ الفارابي، إسحق بن إبراهيم (ت:٣٥٠هـ)، ديوان الأدب، ج١، (تحقيق: أحمد مختار عمر)، القاهرة، ١٩٤٧، ص٧٤.

٣ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت:٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ج١، ص١٩٥.

٤ السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت: ٩١١هـ): المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١، (تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر، بيروت، ص٤٨٦.

٥ اعتمدنا في بلورة هذا الفهم على: سالم عبد الرب صالح السلفي: الخصائص الأسلوبية للمثل في كتاب مجمع الأمثال للميداني، رسالة ماجستير غير منشورة، (ماهر مهدي هلال: مشرف)، جامعة عدن، ١٩٩٩، ص١٥٠ وما بعدها.

معها المثليّ أوّلا من مثل (التشبيه، والتمثيل، والاستعارة)، وإنّ هذا لممّا سيردف تفصيله في الإبّان. كذلك فمن أخصّ مزيّاته إيجاز العبارة؛ يتضح ذلك من إشارة ابن الأثير بكون الأمثال عند العرب "ليس في كلامهم أوجزُ منها ولا أشدّ اختصارا"[١]، بل حدَّه بأنه "القول الوجيز المرسَل ليُعمَل عليه"[٢]. ولا يغيب عن ذهن العارف مدى احتفاء العرب جملة بالإيجاز وامتداحهم طريقته، بل إنّ بعضهم حصر البلاغة به دون غيره، كذلك فقد جُعل أبدا ضربا من الكلام شريفا، لا يتعلق إلا بفرسان البلاغة، لعلوّ مكانه وتعذّر إمكانه. أما ثالث مزيّاته وألحّها، فأنّ للمثل طابعا إقناعيا تأثيريا وبرهانيا؛ كونه مقرونا بالحُجّة، ويرد دليلا على صدق مساقه وصحة دعواه؛ فغالبا ما يذعن المخاطَب له ويسلّم بحجّيته كونه يحيل على المشترك المقدّس، ويمثّل أرضية صلبة يقف عليها المتخاطبان كلاهما، وبذا يكون المُحاجّ قد سلك سبيلا لا تكتسي صِبغة الإكراه ولا تدرُج على منهج القمع، وإنما اتبع في تحصيل غرضه سبيلا استدلالية تجرّ الآخر جرّا إلى الاقتناع. وممّا يُلتفت إليه حينا من مزيّات الأمثال أنّ جملة منها تنطوي على إمكانات إيقاعية لما تحوزه من ضروبِ الموازنة لفظية كانت أو معنوية، من مثل الجناس والطباق والمقابلة والتكرار والسجع وإنّ "المثل إن كان مسجوعا لذ لسامعه فحفظه، وإن لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به ولا أنِقَت لمُستَمعه" [٣]. وعليه، فإن جلّ ما سلف وغيرَه الكثير ممّا تحوزه الأمثال من طاقات كامنة يشكّل مجتمِعا محصّلة ضاعفت من إمكان اعتدادها أقوالا سائرة فاشية بأن أسبغت عليها تأثيرا عجيبا في الآذان، وتقريرا لمعانيها غريبا في الأذهان .

والحاصلُ أنّ كلَف العرب بالأمثال السائرة مخّض شعابا من القضايا الملبسة التي تحفها، وإنّ بعضها متأت مما تحوزه من سمة الطي والنشر، والآخر من مشاكلتها غيرَها سمات السير واقتضاب اللفظ وجودة التشبيه. وعليه فإنّ بحثنا هذا سنديره على ألحّها وأعلقها بمشاغلنا كما يردف:

المسألة الأولى: في الأمثال وما يلتحق بها :

إنّ أظهر مُشكل يجابه دارس المثل ابتداء سَعة دائرته وتخليصُه مما ليس منه، لا سيّما وأنّ الأسباب التي حالت دون اتّضاح معالمه وأوقعت الدارسين من ثمة في لبس تنوّعت لدرجة أمسى الوقوف معها على مفهوم مؤطّر للمثل غاية تُطلب فلا تُدرك. على أنّ ورود الأمثال مقترنة بغيرها لا يعني بحالٍ أنّنا نعدم منهم من حاول فصلها عمّا يعتورها من تلك الضروب، فالسّعي إلى ذلك

---

١ ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد الجزري (ت: ٦٣٧هـ): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة)، دار نهضة مصر، القاهرة، ج١، ص٥٤.

٢ المصدر نفسه، ج١، ص٥٥.

٣ ابن جني: الخصائص، (تحقيق: محمد علي النجار)، دار الهدى للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ج١، ص٢١٦.

موجود على أنه قليلا ما كان يفضي إلى نتائج حاسمة، سيّما وأنّ الحدود بينَ بعضِها والأمثالِ كادت تعفو [١]. وعليه، فإنّ منطلقنا في تأطير ما التبست به الأمثال يتفرّع في ملاحظ ثلاثة كما يأتي :

- **المثل والأقوال المقتضبة الجامعة :**

إنّ الناظر في المادة التي جمعها القدامى – ممّن سنردف الإشارة إليهم – تحت عنوان الأمثال تنتابُه حيرة بسبب ما اتسمت به لديهم من تنوّع جعلها تفيض على حدّ المثل؛ ففي مجمع الأمثال للميداني يصادِف الدّارسُ إلى جانب الأمثال حِكَما ونُبَذا وأدعية وعباراتٍ جاهزة ممّا ينخرط في سلك المواعظ والآداب العامّة سارت في الناس مسِير الأمثال. على أنّ الميداني لم يكن في ذلك بدعا، وإنما حذا حذو من سبقه ورسّخ منهجا في جمع الأمثال شاع قبله، ويشدُد على هذا المنزع ما نصّ عليه عبد المجيد قطامش بقوله: "أما كتب الأمثال فإنّ بعضها قد ساق كثيرا منها مساق الأمثال ولم يُنَبِّه إلى الفرق بينهما، وربما كان أقدم مَن خلط بين هذين النوعين من الكلام أبا عُبيد القاسم بن سلام، الذي ذكر الكثيرَ من أدعية العرب في كتابه، ثم تتابعت كتبُ الأمثال من بعده تحتذي حذوه وتذكر أقوال العرب من خلال أمثالها دون تفرقة بينها " [٢].

ولا غرَو، فإنّ الغاية التي من أجلها تمّ جمع تلك المادة كانت تتمثل في تزويد المتأدّب بعيّناتٍ من الأقوال البليغة التي تكون له خير مُعينٍ على الكتابة والتّحرير، لا فرق في ذلك بين مثل سائر وحكمة شهيرة أو قول بليغ، فكلّ ما قاد إلى البلاغة وتوافرت فيه مَزِيّة الإيجاز صلُح للنهوض بهذه المهمة ودخل مدخل الأمثال وجرى مجراها. وعليه، فإنّ ما اختطه الميدانيّ في صدْر مجمعه من حدٍّ للمثل بما هو نهاية البلاغة على لسان إبراهيم النظام في قوله: "تجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحُسن التشبيه، وجودة الكناية"[٣] ينسحبُ على جملة من الأقوال المقتضبة الجامعة مما يصعب تخليصه منها، كونَها تشاركه صفات الوجازة والبلاغة والسّيرورة والورود على أبنيةٍ وأساليبَ شبيهة بتلك التي يجيءُ

---

١ انظر محاولات كل من: الحسن اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، (تحقيق وشرح: قصي الحسين)، دار ومكتبة الهلال، ط١، بيروت، ٢٠٠٣، ج١، ص٢١– ٣٣. ومن المحدثين: محمد توفيق أبو علي: الأمثال العربية والعصر الجاهلي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٨، ص٥١. وأحمد الحذيري: التمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، حوليات الجامعة التونسية، العدد٣١، ١٩٩١، ص ٢٩٧.

٢ عبد المجيد قطامش: الأمثال العربية: دراسة تاريخية تحليلية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨، ص٢٤.

٣ الميداني: مجمع الأمثال، ج١، ص٧– ٨.

عليها، بل قد يتّصل ذلك ببلاغة الكلام مطلقا ليُقيم الدليل على أنّ ما استنّه العربُ من قوانينها لم يكن ليحفل بقضية الأجناس، ولا ليعبأ بالتصنيفات والتفريعات [١].

وإنّ حدّ الزمخشريّ للمثل لمّا كان أوفاها بمقصوده من حيث هو "القول السائر الممثَّل مضربُه بمورِدِه"[٢] كما سلف، فإنّ العنصر الأظهر في حدّه وغيرِه المثلَ كامنٌ في **مورده** المؤسّس على لحظة انبجاسه الأولى، والذي قرّ في عرف الدارسين بأنّ له ضروبا معلومة كأن يكون ناشئا عن واقعة بعينها يصدر المثل معها في مقام خاصّ في إطار حادثة لوصف وضع أو حالة بعينها، ثم يحدث أن تستطرفه الخواطر لصدقه ودقته في التعبير عن الموقف، فيستقبله الجمهور استقبالا حسنا ويتداوله الناس بينهم مشافهة أو كتابة، ويحافظ بمرور الزمن على طاقاته التقبلية العالية، وهو إذ ذاك نتاج فردي يتحول تدريجيا إلى مكتسب جماعي [٣]. أو قد يكون ناشئا عن تشبيه كثيرا ما يُصَبّ المثل فيه بقالب (أفعل التفضيل)، وأظهرُ ما يكون هذا الضَّرب متعالقا بنماذجَ عالية من المهارة والتخصّص والفضيلة والخطأ وغيره، وتتعالق بأقاصي الصفات الإنسانية إيجابية كانت أو سلبية، وتتحصّل عادة بعد معاينة منزع التكرار الذي يطبع الشخصية بوسمٍ مائز تصبح معه أنموذجا يقاس عليه، ويكتسب المشبَّه شيئا من المبالغة فيه جراء كونها تبلغ منتهاها في المشبّه به [٤]، لذلك يطلَق عليها أمثال المبالغة والتناهي حينا، وأقاصي الأمثال آخَر [٥] .

وقد يُرَدّ موردِ المثل إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أحيانا أخرى من حيث حويا نماذج مثلية تفاوتت فيما بينها وتراوحت ضروبُها، ويغلب على الظن بأنهما على الرّغم من كونهما

---

١ ينظر في هذه القضية: حمادي صمود: بلاغة الهزل ونظرية الأجناس الأدبية عند الجاحظ، دار شوقي للنشر، تونس، ٢٠٠٢. وعبد العزيز شبيل: نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري، دار محمد علي الحامي، سفاقس، تونس، ٢٠٠١. وبسمة عروس: التفاعل في الأجناس الأدبية: مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، دار الانتشار العربي، ط١، بيروت، ٢٠١٠.

٢ الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص١٩٥.

٣ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، دار سحر، ط١، ٢٠٠٤، القيروان، ص٢١.

٤ انظر: زلهايم: الأمثال العربية القديمة مع اعتناء خاص بكتاب الأمثال لأبي عبيد، (ترجمة وتعليق: رمضان عبد التواب)، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٢، ص٣١ ومحمد أبو صوفة: الأمثال العربية ومصادرها في التراث، ٤ أبو صوفة: الأمثال العربية ومصادرها في التراث، مكتبة الأقصى، ط١، عمّان، ١٩٨٢، ص١٨.

٥ تجدر الإشارة بأنّ من أطلق عليها أمثال المبالغة والتناهي العسكريّ في جمهرة الأمثال، إذ أردف كل باب لديه بمجموعها تحت هذا العنوان. أما الميدانيّ، فقد عنونه بـ(ما على أفعل من هذا الباب).

أصلين لإرسال زمرةٍ من الأمثال شاعت بعدهما في العرب وذاعت [١]، على أنّ الملاحَظ أنهما جمعا إلى هذا الضرب ضربا آخر يؤسَّس على ترجيعهما أمثالا عربية كان شيوعها سابقا لإرسالهما إيّاها [٢].

وإنّ مدار موردِ المثل يجاوز أطر ما سلف لينسحب على الشعر حينا، إذ إنّ مجموعا لا بأس به من التراث المثليّ موصولٌ بالشعر، وقد أثبت الجاحظ النسب الشعري لبعض الأمثال بما نصّه: "وفي بيوت الشعر الأمثالُ والأوابدُ، ومنها الشواهد ومنها الشوارِد"[٣]، وكذا اليوسي في إشارته إلى ذلك وحدّه ضروبه بقوله: "إنّ المثل يكون نثرا تارة – وذلك أكثرُهُ– وقد يكون نَظما، فإنّ المثلَ وإنْ كانَ سائرًا لكنّه إذا نُظِم كان أسيرَ لهُ وأسهلَ على اللسان وأحسنَ ... فإذا كان بيتا مستقلا حسُن إنشاده من حشو ولا فساد، وإن كان شطرا تامّ الوزن حسُن أيضا إنشاده وحده من

---

١ وذلك مثل قوله تعالى: "وامرأته حمّالة الحطب، في جيدها حبلٌ من مسَد"، إذ نجم في كلامهم عنها قولهم **(أخسر من حمّالة الحطب)**، قال الميدانيّ: "هي أم جميل أخت أبي سفيان بن حرب، وامرأة أبي لهب المذكورة في سورة تبّت يدا أبي لهب. أي أظهر خسرانا، وذلك أنها كانت تحمل العِضاه والشوك فتطرحُه في طريق رسول الله صلى الله عليه وسلّم ليَعْقِرَه. وقال قتادة ومجاهد والسدّي: كانت تمشي بالنميمة بين الناس، فتلقيَ بينهم العداوة وتهيّج نارَها، كما توقِدُ النارَ بالحطبِ". مجمع الأمثال، ج١، ص٤٥١. ومما تخلّق على لسان الرسول – صلى الله عليه وسلّم – من عبارات سارت في العرب وذاعت ذيوع الأمثال قوله: **(إنّ من البيان لسحرا)**، أورد الميدانيّ: "قاله النبي حين وفد عليه عمرو بن الأهتم والزبرقان بن بدر وقيس بن عاصم، فسأل عليه الصلاة والسلام عمرو بن الأهتم عن الزبرقان، فقال عمرو: مطاع في أدنيه شديد العارضة، مانع لما وراء ظهره، فقال الزبرقان: يا رسول الله إنه ليعلم مني أكثر من هذا، ولكنه حسدني، فقال عمرو: أما والله إنه لزمر المروءة، ضيق العطن، أحمق الوالد، لئيم الخال. والله يا رسول الله ما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الأخرى، ولكني رجل رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أقبح ما وجدت. فقال عليه الصلاة والسلام: إن من البيان لسحرا، يعني أن بعض البيان يعمل عمل السحر" .

٢ ومن ذلك قوله تعالى: "ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثا". قال ابن عاشور في تفسيره: نُهُوا عن أن يكونوا مضرب مثل معروف في العرب بالاستهزاء، وهو المرأة التي نقضت غزلها بعد شدّة فتله. فالتي نقضت غزلها اسمها ريطة بنت سعد التميمية، من بني تيم من قريش. وللعرب أمثال في ذلك مثل: (أخرق من ناكثة غزلها، و**أخسر من الناقضة غزلها**، وخرقاء وجدت صوفا). انظر: العسكري: جمهرة الأمثال، ج١، ص٣٤٩، ٣٤٣. كذلك من أمثال العرب التي رجّعها الرسول عليه السلام: **(كلّ الصيد في جوف الفرا)**، إذ ورد في المجمع بأنه تألف أبا سفيان بهذا القول، حين استأذن على النبيّ فحُجب قليلا ثم أذِن له، فلما دخل قال: ما كدتَ تأذن لي حتى تأذن لحجارة الجَهلمتين، فقال النبي: يا أبا سفيان، أنت كما قيل كلّ الصيد في جوف الفرا، يتألفه على الإسلام، ومعناه حجبتُك حتى قنع كلّ محجوب. مجمع الأمثال، ج٣، ص١٣.

٣ الجاحظ: البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت، ١٩٤٨، ج٢، ص٩.

غير حشوٍ ولا فساد ولا خروجٍ عن حُكم الشعر، وإن كان جزءا غير تامّ الوزن صار نثرا وبطلت فائدة نظمه. أمّا ما لا يتمّ من الأمثال في بيتين أو أكثر، فهو من التام الوزن دون المعنى" [١].

على أنّ ذلك يستتبع مسألة ملحّة تتعلّق بأصالة أحدهما وأسبقيّته على الآخر بصورة لا نكاد نقع معها على قرائنَ تدلنا فيما إذا كان الشاعر قد أطلق المثل، أم أنه استعار مثلا شائعا، وهل صيغ المثل في قالب شعري بصورة تلقائيّة جاء معها موزونا من باب الإيقاع لا من باب الشعرية، أو أن هذا المثل قطعة من بيت أو فرع من قصيدة .

وتأسيسا عليه، فعلى الرغم من كون ضروب موارد الأمثال بما جرى في عرف الدارسين تتفاوت في طبيعتها، على أنّ الرأي الراجح عندنا يؤسّس على أنْ لا مثل يخلو من أن يتمخّض عن واقعة أو مناسبة بعينها أفرزته فكان لها بمثابة الخلاصة المركّزة والنهاية المتوّجة؛ إذ ما من شكّ بأنّ التروّي والتريّثَ وإعمال الحيلة والسلامة في تقرّي ما سلف تفصيله من ضروب الموارد على تنوّعها يفضي إلى أنّ ما نُسِب إلى أصلٍ قرآني أو حديثي أو شعري أو تشبيهي ما كان لولا وجود واقعة مخّضته كان لها أن حافظت على طابعها الإخباريّ حينا، وكان أن طوِّرت فصيغت بقالب حكائي سرديّ يقرّبها من جنس القصّ أخَر، بغضّ النظر عن كونها صحيحة أو منحولة .

ثمّ إنّ مورد المثل هو الأسّ الذي ينبني عليه ضَربه في أحوال شبيهة، وقد حدّ اليوسي ضرب المثل بما نصّه: "أما ضرب المثل، فاعتبار الشيء بغيره وتمثيله به. وقيل: ضرب المثل مأخوذ من الضريب أي المثيل له. تقول: هو ضريبه، وهما من ضرب واحد، لأنه يُجعَل للأوّل مثلا. وقيل: مِن ضرب الطين على الجدار، وقيل من ضرب الخاتم ونحوه؛ لأنّ التطبيق واقعٌ بين المثل ومضرِبه كما في الخاتم على الطابع" [٢].

وأيّا كان من أمر، فهذه جملة من القول تعتدّ منطلقا لبحث ضروب التمايز بين المثل وما ألحِق فيه واعتلق بحبائله في المدوّنة المثلية من تعابير، وإنها على تشعّب مسالكها ترتدّ إلى ثلاثة استعنّا على حصرها بما اختطّه المستشرق زلهايم [٣]:

أولها: التعبير المثليّ :

وهو قولٌ موجز سائر على أنه مرسَلٌ بذاته، ويفترق عن المثل في أنه ليس مقتضبا من أصلٍ، ولا يعرض أخبارا معينة عن طريق حالة بعينها، ولكنه يُبرز أحوال الحياة المتكررة، والعلاقات الإنسانية في صورة عبارات قائمة بذاتها تثري التعبير وتوضّحه، بسبب ما فيها من بيان

---

١ الحسن اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص٥٢.

٢ المصدر نفسه، ص٢٦ وما بعدها.

٣ رودولف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص ٣١ وما بعدها.

عظيم، وهي مشهورة متداولة على العموم [١]. وقد يعود أصلها إلى بعض النوادر والأجوبة التي تروى في بعض كتب الأدب، ووصلت أصداؤها إلى أسماع العامّة فتمثلوا بها، وفي ذلك أمثلة عديدة [٢].

وإذا كان القول بانتماء أقاصي الأمثال ممّا هو متعالقٌ بصفات إنسانية محضة إلى فئة الأمثال بما هي ناشئة عن وقائع وأحوالٍ بعينها [٣]، إلا أنّ منها ضربا آخرَ يشاركها صوغها على (أفعلَ من)، على أنّه ينماز عنها بطبيعة الوصف في التشبيه؛ من حيث تعلقه بما سوى الإنسان [٤]، وإنّ جلّ هذه النماذج التي أدرجت في باب أمثال المبالغة والتناهي في المجاميع يَعرض وصفا ما كان لولا ارتباطه بأحوال الحياة المتكررة التي تعرض للإنسان في محيط بيئته، فكان من ثمة أن صيغت بتعابير مثلية تثري الصفة وتؤطرها حينا، وتوحي بالمبالغة والغرابة آخر [٥]. وعليه، فإنّ هذا الضرب أصلحُ في الانتماء إلى بوتقة التعابير المثلية منه إلى الأمثال المقتضبة من أصلٍ، والمُحيلة على فردٍ .

ثانيها: العبارة التقليدية :

وممّا حوته فضاءات المجاميع صنفٌ أطلق عليه وسمُ العبارة التقليديّة، وهذه توجد في "الدعاء واللعن، وفي الخطاب والتحية، وفي الصلاة وما أشبه ذلك"[٦]، ومنه على سبيل المثال لا الحصر: (بلغ الله بك أكلأ العمُر)[٧]، (على بدء الخير واليمن)[٨]، (بالرفاء والبنين)[٩]، وإن هذه

---

١ رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٣٠.

٢ الزجالي، أبو يحيى عبيد الله بن أحمد القرطبي (ت:٦٩٤هـ): أمثال العوام في الأندلس، (تحقيق: محمد بنشريفة)، مطبعة محمد الخامس، ١٩٧١، فاس، مقدمة المحقق، ص ح.

٣ إذ غالبا ما تُردّ إلى زمرة من الوقائع والأخبار والأحداث، وليس أدلّ على ذلك من تصدير شروحها في المجاميع بعبارات من مثل: (ومِن خبره أنّه، كان من حديثه، وفيه قول آخر). انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٣٨٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٨٦.

٤ ومن ذلك: (أظلم من حية)، (أبصر من غراب)، (أجبن من صافر)، (أبغض من الطّلياء)، (أجرأ من ذباب)، (أجوع من ذئب)، و(أجهل من فراشة). انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣١٣، ج١، ص٢٠٢، ٣٢٨، ٢٠٤، ٣٢٤، ٣٣٢، ٣٣٥.

٥ انظر: رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٣١.

٦ رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٣٥.

٧ يُقال: كلأ يكلأ كُلوءا، إذا تأخّر. ومنه الكالِئ للنسيئة لتأخرها. والمعنى: بلّغك الله أطول العمر وآخره. مجمع الأمثال، ج١، ص١٩٣.

٨ الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨٦.

٩ الرّفاء: الالتحام والاتفاق، مِن رفيتُ الثوب. مجمع الأمثال، ج١، ص١٧٥.

هذه أظهرُ تمايزا عن المثل بما هو قولٌ مقتضب من أصلٍ يقاس عليه فيما جرى مجراه من المواقف والأحوال .

ثالثها: الحِكمة :

وإذا كان ذلك حالَ المثل مع ما سلف تفصيله من ضروب الأنماط المقتضبة، فإنّ تواريه مع (الحِكمة) آكَدُ، وإنّه غالبا ما يُساق مجبولا بها في كثير من مواقعها. وقد استوعب الخطاب النقدي والبلاغي القديم رؤيتين حول العلاقة بين الحكمة والمثل: رؤية تنشئ بينهما علاقة ترادف قائلة بأنْ لا داعيَ للتمحل في التفريق بينهما [١]، بينما تذهب الثانية إلى أنّ بينهما عموما وخصوصا [٢]. ويُستدرَك على المذهب الأوّل باعتراضٍ مؤدّاه أنّ الأسماء في أصل وضعها على التباين والتزايُل؛ بمعنى أنه لو لم تكن هنالك فروق في المقومات المعنوية لكلّ من الحكمة والمثل لما جاز أن ينفرد كلٌّ منهما بلفظه الخاص به المميِّز له عن غيره في حلبة الاصطلاح، وعليه فالقول بالترادف عند من يذهب إليه لا يخلو من شطط؛ كونه يستتبع تماهي المترادفين في المقوّمات جلّها، على أنّ الحال أعقد من ذلك بكثير، ونجمل منها :

- **مقياس المصدر :**

لمّا كانت الحكمة مرهونة أبدا بسداد التجربة، فإنها غالبا ما تساق على لسان الكبير من حيث إنّ سدادها يثبُتُ بطول الزمن [٣]، كذلك فقد تصدرعن الحكماء والفلاسفة الذين وُهِبوا مقدرة على التعبير التجريديّ فيما يتصل بالعادات والتقاليد ويعكس خبرات الحياة، وهم في الغالب شخصيات تاريخية معروفة من مثل لقمان الحكيم، وأكثم بن صيفي، والأحنف بن قيس، والحسن البصريّ، وغيرهم [٤]. وأيا كان من أمر أهمية الحكمة وتقديمها زادا من القيم يستلزم للتكيف مع شتّى المواقف والأحوال، على أنّ ما يغلب على الظنّ بأنّ هذا الملحظ قد يُسبِغ عليها نزعة خطابية ينفر منها السامع حينا، أمّا المثل فمن حيث كونه أعلق بوقائع مطوية كثيرا ما تنحو منحى الغرابة والطرافة، فإنّ ذلك يجعله أجلبَ للّذة وآكدَ في الذهن .

---

١ ومن أولئك: ابن رشيق القيرواني. انظر كتابه: العمدة في محاسن الشعر ونقده، ج١، ٤٨٧.

٢ ومن أولئك: حازم القرطاجني. انظر: رضوان بنشقرون: نشوء البلاغة وتطورها في المغرب، مجلة كلية الآداب بفاس، العدد٦، ١٩٨٣.

٣ محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١، ص٣٣١.

٤ يشير زلهايم إلى أنّ أكثر ما يروى لهؤلاء منحولٌ عليهم فيما يبدو، فمن المعروف أنّ هؤلاء الناس الذين اشتهروا اشتهروا تاريخيا قد حُمل عليهم الكثير. انظر كتابه: الأمثال العربية القديمة، ص٣٢، ٤٨.

مقياس البنية :

تؤسَّس الحكمة على بنية تجريدية تجعل منها عبارات عمومية ناطقة بمفردها، ولا تحوِج إلى معرفة ظروف سالفة، أما المثل فناطق بوساطة وبثقافة ضرورية مسبقة. ولا غرو، إذ إنّ اتّصافه بعلاقة تلازمية يُترجَم بها منزعُ اقتضابه من أصلٍ في إطار حادثة لوصف وضع أو حالة بعينها حينا، واتسامه بشيء من الغرابة على مستوى البنية التركيبية الموغلة في الاستعانة بضروب التشبيه والاستعارة والكناية والوجازة وغموض العبارة حينا آخر ينبئان بأنّ تمام المثل ليس فيه [١]، بل فيما يحيل إليه من معالم النّسق الذي يحتضنه لقاء اتسامه بوضع المُنخرط في نظامٍ منه يستمدّ إحداثياتِه وسماتِه. وإنّ في ذلك ترجيعا لما سلف تفصيله من محاولة الزمخشريّ تأطير حدّ للمثل، بما هو منطوٍ على بنية تتسم بالغرابة من بعض الوجوه، وإنّ ذلك لهو المسوغ الأظهر في حفظه وتداوله. ومما يشدد على هذا المنزع ما ألحّ عليه العسكريّ في الجمهرة من حاجة المتصدّي لهذا العلم إلى التسلح بثقافة شاملة تجمع بين الرواية والدراية بما نصّه: "وإنما يحتاج الرجل في معرفتها مع العلم بالغريب إلى الوقوف على أصولها والإحاطة بأحاديثها، ويُكمِل ذلك من اجتهد في الرواية وتقدم في الدراية" [٢]. وتأسيسا على ذينك البعدين تتبدى لنا ثنائية المنشور في الحِكم والمستور في الأمثال .

- **مقياس الوظيفة :**

وغالبا ما تكون في الحكمة وعظية إرشادية أخلاقية [٣]، وقد تضطلع بالتنبيه والإعلام والوعظ [٤]. أما في المثل فقلما تكون كذلك؛ فقد يساق إمتاعا وتسرية، وقد يرِد احتجاجا وإقناعا وإفحاما كونه مقرون بالحُجّة التي هي من أخصّ مزيّاته وأظهرها ملازمة له كما سلف. وعليه، فأيّا كان من أمر اجتهادنا والدارسين في محاولة تقرّي الحدود المائزة بين المثل والحكمة، فإن هنالك من المسوغات ما ينهض لإعادة اللبس حينا؛ إذ إنّ مما تحسن الإشارة إليه أنّ بعضهم عدّ المثل أصلا تتمخض عنه الحكمة حينا، فإنها لمّا كانت تتردد على ألسنة الحكماء، فإنهم لم يفعلوا أكثر من أن يُضفوا على المثل معنى مجرّدا ويحوّروا معناه باستعمال كلمات عامة فلسفية، ولعل هذا مردّ وجودِ مقابلٍ حرفيّ لها في كثير من الأحيان

---

١ انظر في مسوغات غموض المثل: ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، دار سحر، القيروان، ط١، ٢٠٠٤، ص٣١– ٤٢.

٢ أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عبد المجيد قطامش)، دار الجيل، ج١، ص٥.

٣ حاتم عبيد: المثل قضاياه ومعناه، مجلة فصول، العدد ٦٧، ٢٠٠٥، ، ص٤٣.

٤ اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص٣١.

لدى سائر الشعوب[١]. على أنّ مما ينضاف إليه أنّ الحِكَم قد تنهض بوظيفة الاحتجاج، وهي بصدده كالأمثال، بل إن الأمثال ليست كلّها بصدد الاحتجاج، إذ هي بالأصالة للتصوير، وإنما تصلح للاحتجاج عندما يراد بها التصديق من مدح أو ذم، أو تزيين أو تشويه، أو إظهار رغبة في شيء أو عدم مبالاة [٢]. ناهيك عن أنّ من الأمثال ما لا يَشتبه بالحكمة في وِرد ولا صدَر، نحو: (الصيفَ ضيّعْتِ اللبنَ)، ومن الحِكم ما لا يشتبه بالمثل ككثيرٍ من الحكم الإنشائية، ويبقى وراء ذلك وسط يتجاول فيه الفريقان [٣].

•المثل والأنواع البلاغية :

قد يعزُب عن ذهن الدارس حينا بأنّ للمثل تعالقا آخرَ جاوز به ما سلف تفصيله من ضروب الأقوال المقتضبة الجامعة، ليدخل في نطاق أوسعَ مؤسَّسٍ على صنوف الأنواع البلاغية المنضوية في عباءة التشبيه في أصلها. ولمّا كان مبحث التشبيه في البلاغة العربية متشعبَ المسالك متعدّدها، فإنّ ذلك أفضى بالضرورة إلى تعالق المثل بأكثرَ من نمط بلاغيّ، سيّما وإنْ سلّمنا بأنّ منزع التشبيه وسمٌ قارّ أسَّس عليه مفهومه كما سلف، ومن ذلك :

أولها: تشبيه التمثيل :

وهو ما لا يُكتفى فيه بالتقريب بين عنصرين في مظهريهما البسيطين، بل يُجاوز ذلك إلى حال كلّ منهما وهيئته الخاصّة البيّنة بظروف حافّة أو عواملَ مساعدة على إبراز حقيقته، فيقرَّب به الشيءُ في إطاره المميّز ذاك والشيءَ الآخر. ويعتمد العرب في بيان الفرق بين التشبيه البسيط وتشبيه التمثيل على اختلاف صورة وجه الشبه بينهما؛ فهي منتزعة من مفردٍ في البسيط ومنتزعة من متعدّدٍ في تشبيه التمثيل. ومرجع اختلاف وجه الشبه إلى تركيب صورة المشبه وتركيب صورة المشبه به، ممّا يمِيز هذا النوع من التشبيه بشيءٍ من العمق، يتمثّل في التحليل الضّافي الذي يُخَصّ به المدلولُ [٤].

وعليه، فقد سيق هذا الضرب المخصوص من التشبيه في مصنفات القدامى على أنه مثَل، ولقد درج العديد منهم على اعتداد كلٍّ منهما مؤدّ إلى الآخر ومنتم إليه ضرورة، وفي مقدمة هؤلاء ابنُ رشيق (ت:٤٥٦هـ)؛ إذ استشهد في الباب الذي كان عقده للمثل السائر بآيات قرآنية

---

١ زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٣٢- ٣٣.

٢ اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص٣٢.

٣ المصدر نفسه، ص٣٣.

٤ محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨١، ص١٦٠.

وأحاديث نبوية متى تفحّصها الناظر ألفاها تدخل في تشبيه التمثيل، كقوله تعالى: {فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ } [١]، وبقول رسول الله – صلى الله عليه وسلّم: "مَثَلُ المؤمنِ كَمَثَلِ الخَامة من الزّرع تُميلها الرّيح مرّة هكذا ومرّة هكذا، ومَثَلُ المُنافق مَثَلُ الأرْزَةِ المُجْذِيَةِ عَلى الأرْضِ حتّى يكونَ انْجِعَافُها مرّة"[٢]. فالرّأي عند ابن رشيق أنّ تلك الآية القرآنية من الأمثال القِصار، وهذا الحديث النبوي من الأمثال الطوال، وفي هذا خلط واضح بين المثل وتشبيه التمثيل سرعان ما تنبّه إليه ابنُ رشيق نفسُه عندما فرّق في آخر الباب الذي عقده للمثل السائر بين المثل الذي استشهد عليه بقولهم: "تسمعُ بالمعيديّ خيرٌ مِن أنْ تراه" وقولِهم: "على أهلها جنت براقش"، وبين التمثيل الذي استدلّ عليه بشطرٍ شعريّ للحطيئة قائلا: وأما قولهم في تفسير ما يقع في الشعر من جنس قول الحطيئة :

قومٌ إذا عَقَدُوا عَقداً لِجَارِهِم   شدّوا العِناجَ وشدّوا فوقَهُ الكَربا

هو مثلٌ، فإنما ذلك مجازٌ أرادوا التمثيل" [٣].

وممّن شاطر ابنَ رشيق هذا الميل القلقشنديُّ[٤]؛ حيث استشهد هو الآخر بعددٍ من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية معتبرا إياها من الأمثال، وهي في حقيقتها عيّناتٌ احتوت على تشبيه التمثيل، وذلك من قبيل قوله تعالى: {ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ }[٥]. كذلك فإنّ هذا الاعتبار ظاهرة لا نعدمها في دراسات حديثة من جملتها ما ذهب إليه عبد المجيد قطامش، إذ رغم حرصه على التفريق بين المثل

---

١ الأعراف، ١٧٦.

٢ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج (ت:٢٦١هـ): صحيح مسلم، (بشرح: محي الدين النووي)، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٣٠، ج٨، ص١٣٦.

٣ ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر، (تحقيق: محي الدين عبد الحميد)، دار الجيل، ط٥، بيروت، ١٩٨١، ج١، ص٢٨٥.

٤ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (شرحه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ج١، ص٢٤٦– ٢٥٤.

٥ إبراهيم، ٢٤.

والحكمة ومحاولته تخليصه مما ليس منه من الأقوال الوجيزة الجامعة التي شاركته مفهومه حينا، إلا أن دائرة المثل ظلت لديه واسعة رحيبة [١].

وأيّا كان من أمرٍ، فالرّأي عندنا بأنّ ممّا أورث المثل شيئا من اللبس والتداخل بتشبيه التمثيل في أذهان الدارسين قديمهم وحديثهم يتفرّع عن اعتبارات ثلاثة: يؤسَّس أوّلها على طبيعة المعنى المتحصَّل من كلا الطريقتين؛ إذ إنّ حال المتقبل في كلٍّ منهما واحدة "مدارُها على التعبير عن معنىً بعينه بالاستناد إلى مبدأ المقايسة وحمل النظير على النظير، بطريقة غير مباشرة تُخرج ذلك المعنى المعبَّر عنه من دائرة المجرّد الذي يمكن أن يتسرَّب إليه الشك إلى دائرة المحسوس المتفق عليه"[٢]، أي أنّ في كلّ منهما نقلا للكلام من دائرة الحقيقة إلى دائرة المجاز يُفضي بدوره إلى التطويل في المسار الذي يقطعه المتقبل للظفَر بالمعنى. أما ثانيها، فلربما كان ناجما عن انتماء المثل والتمثيل إلى نسبٍ اشتقاقيّ واحد، وإنه قد حمل العديد من القدامى على اعتداد كلٍّ منهما مؤدّ إلى الآخر ومنتمٍ إليه، سيّما وأنّ السواد الأعظم من نماذج تشبيه التمثيل مصَدّرٌ طرفاها بـ(مَثَل). وثالث تلك الاعتبارات مؤسَّسٌ على أنّ إمكان الفصل بين تينك الطريقين إنْ كان في مستوى التجريد حاصلا، فهو بمقتضى الاستعمال وبفعل الزمان يغدو متعذرا حينا؛ إذ قد يتحوّل المثل إلى مادة تستعمل في أسلوب التمثيل كأن يكون مشبها به، وهذا ما نقف عليه في قوله تعالى: {وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا } [٣]، فهذه الآية ترجّع مثلا من أمثال العرب؛ ذلك أنّ المشبه به استعادةٌ للمثل القائل (أخرقُ من ناكثة العهد) كما سلف تفصيله [٤].

ثانيها: الاستعارة التمثيلية :

يَحُدّ العرب الاستعارة التمثيلية بالتركيب يُستعمل في غير ما يوضع له في الأصل لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة معناه الأصلي، وهم بهذا الحدّ يعتبرون أنّ شأن الاستعارة التمثيلية في باب الاستعارة يختلف عن شأن تشبيه التمثيل في باب التشبيه؛ لأنهم في هذا (تشبيه التمثيل) اشترطوا التركيب في الصورة، وفي ذاك (الاستعارة التمثلية) اشترطوا التصوير بواسطة

---

١ فالمثل لديه على ثلاثة أضرب: موجز سائر يشبه فيه مضربه بمورده، وقياسي كثير الورود في القرآن، وهو من قبيل تشبيه التمثيل، وخرافي يرد على ألسنة البهائم. انظر: الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، ص٢٦.

٢ حاتم عبيد: المثل قضاياه ومعناه، ص٤١.

٣ النحل، ٩٢. تناول عبد الله صولة عينات من هذا التداخل في كتابه: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، تونس، ٢٠١١، ص٦٧٣– ٦٨١.

٤ راجع حاشية الصفحة (١١) من الدراسة.

التركيب الخاصّ، أو ما نسمّيه بالتعابير الخاصّة. وإنّ أكثر النماذج التي أدرِجت في باب الاستعارة التمثيلية قامت على أمثالٍ عربيّة معروفة، ممّا يدلّ على أنّ مفهوم التمثيل عندهم مرتبط هنا بضرب المثل أكثر من ارتباطه بتعدّد وجوه الصورة المستعارة، بينما هو في باب التشبيه مرتبط بتعدد الصورة المشبه بها أكثر [١].

وعليه، فقد تعاملت البلاغة العربية مع الأمثال على أنها استعارات تمثيلية فشا استعمالها، وقد عزت عدم تغيير الأمثال إلى ورودها على سبيل الاستعارة، فإذا كان عدم التغيير خَصِيصة أسلوبية في الأمثال، فإنّ الاستعارة أولى بأن تكون من أخصّ خصائص الأمثال الأسلوبية؛ ذلك بأنها منحته شيئا من الثبات، بل القداسة، سيّما وأنّ هذا الضربَ لمن أقوى أساليب البيان وأعلاها كعبا في البلاغة. ويَضرب الحسَنُ اليوسي مثالا يشدُد على هذا المنزع؛ إذ أورد بأنّ الأمثال تُستعمل في مضاربها على وجه تشبيهها بالمورد على غير تصريحٍ بالتشبيه، بل على أن يُستعار اللفظ المستعمَل في المورد الأوّل للشيء الشبيه بذلك. يقول[٢]: "فقول القائل أوّلا للمرأة التي طلقها: (الصيفَ ضيّعتِ اللبن) لا يريد تشبيها أصلا؛ وإنما أراد أنكِ فرّطتِ في اللبن وتسببتِ في ضياعه زمن الصيف، إذ كنتِ تطلبين فراقي. ثم إنكَ أنتَ اليوم إذا رأيت أحدا فرّط في حاجةٍ زمنَ إمكانها، ثم جعل يطلبها وقد أدبرت ساغ لك أن تشبّه هيئتَه بهيئة مَن ترك اللبن أو محله في وقتٍ، ثم جعل يطلبه في وقت آخر، فتقول لأجل هذه المشابهة: الصّيفَ ضيّعتِ اللبنَ؛ أي حالتكَ هذه حالة التي قيل لها: الصّيف ضيعتِ اللبنَ، ولأجل هذا المعنى وهذا التقدير تنقلُ لفظ المثل كما قيل أوّلا من غير تغيير، حتى إنك في هذا المثل بعينه تكسر التاء في ضيّعتِ، وإن كنتَ تخاطب ذكرا، وهكذا سائر الأمثال ".

- **المثل والحقل الحكائي :**

ومثلما تداخل مفهوم المثل بما سلف تفصيله من ضروب الأقوال المقتضبة والأنواع البلاغية فقد تداخل بـ(الحكاية المثلية) أيضا؛ إذ ورد لفظ مثل بمعنى القصة التي تُقصُّ للاعتبار بها في حالةٍ مماثلة للحالة الأصل[٣]، وأظهرُ ما يكون ذلك على ما ضمّنه صاحبُ كليلة ودمنة في مؤلفه من الإشارة في بادرة طرحه بما قوله [٤]: "وقد ينبغي للناظر في كتابنا هذا ألا تكون غايته التصنعَ إلى تزاويقه، بل يُشرِف على ما يتضمّن من الأمثال حتى ينتهيَ منه ويقفَ عند كل مثَل وكلمة ويُعمِلَ فيه رويّتَه ".

---

١ محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص١٦٧– ١٦٨.

٢ الحسن اليوسي: أزهار الأكم في الأمثال والحكم، ص ٢٤ .

٣ محمد اليعلاوي: أشتات في اللغة والأدب والنقد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢، ص٣٣٩ .

٤ ابن المقفع: كليلة ودمنة، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠، ص٧٦.

وعليه، فإنّ المثل دلّ على الحكاية ذات المغزى أو القصة أو الخرافة التي تهدف إلى التعقل، وقد بدأ هذا الطرح في نصوص قصصية مثل كليلة ودمنة التي طرحت المثل والأمثال للدلالة على الحكاية أو الحكايات ذات المغزى. كما ظهر أيضا مرتبطا بالقصة القرآنية من خلال تفسير بعض المفسرين لبعض الآيات المرتبطة بقصص الأنبياء حيث أخِذَت هذه القصص مأخَذ المثل بهدف التعليم والعظة والعبرة منذ وقت مبكر [١].

وتأسيسا على ذلك، نقول بأنّ التقاطع بين المثل والحكاية المثلية كثيرا ما يكون لما بينهما من وجوه لقاء؛ وإنّ في ذلك ترجيعا لما سلف تفصيله من منزع المشابهة بين المثل والتشبيه التمثيلي، من حيث إنّ الكلام في كلّ منهما يقوم على المجاز، ويؤسَّس على المقايسة وحمل النظير على النظير، فإنّ المسار التأويلي الذي يقطعه المتقبل للظفر بالمعنى واحدٌ في كلّ من الحالات الثلاث، والوضعية التي يجد المتقبل نفسه فيها متشابهة يمكن أن ننعتها بالوضعية الاستعارية التي يدعى فيها إلى إيجاد شبَهٍ بين طرفين، هما معنى المثل في مورده ومعناه في مضربه في المثل، وهما في الحكاية المثلية معناها الظاهر ومعناها البعيد أو مغزاها [٢]. ناهيك عن أنّ كلا من المثل والحكاية المثلية يدور على الإنسان وإنْ كان الظاهر على خلاف ذلك حينا، فالمقصود من الحكاية المثلية وإنْ كان المتكلم فيها من البهائم والسباع هو الإنسان، والمراد بالأمثال وإن ورد بعضُها على ألسنة الحيوانات هو الإنسان أيضا، والهدف من كليهما واحد هو الاعتبار [٣]. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ الفرق اليتيم الذي يطبع هذا الضرب من الأمثال متمثلٌ في الحجم، من حيث هو يتقلص في المثل، ويمتد في الحكاية باعتبارها جنسا قصصيا من خصائصه الاحتفاء بالتفاصيل وتعيينُ الظروف والملابسات .

المسألة الثانية: في صلات الأمثال بقصصها :

أثارت ظاهرة اقتران الأمثال بقصص مصاحبة لها قضايا افترقت آراءُ الدارسين حولها؛ فمنها ما اتصل بجنس المثل، ومنها ما تعلق بنوع الصلة القائمة بينه وبين قصته، ومنها ما دار على القصة نفسها: إلى عالم الحقيقة تنتمي أحداثها وأشخاصها أم هي محضُ تخييل؟ فالدارسون على خلاف في شأن تلك القصص هل هي من مكونات المثل الأساسية؟ وهل تجرُّد بعض ضروبه منها يخرجه من دائرة الأمثال؟ وهل القصة أصلٌ سابق والمثل فرع تولّد عنه؟ أم في البدء كانت الأمثال

---

١ ألفت كمال الروبي، المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري، مجلة ألف، العدد ١٢، ١٩٩٢، ص٩٧- ٩٨.

٢ حاتم عبيد: المثل قضاياه ومعناه، ص٤١.

٣ المرجع نفسه، ص٤١.

ثم تلتها تلك القصص لتنهض بوظيفة الإيضاح والتفسير؟ وعليه، فنستبطن جملة من مظاهر الإشكالية التي أحاطت بهذه الظاهرة، وهي على ضروب :

- **أولا: ملازمة أو تجـرّد ؟**

إنّ القول بتلازم المثل وقصته واستحالة الفصل بينهما له من الحُجج ما يؤيده وعليه من المآخذ ما يوهنه؛ فمن قائلٍ بكون ذلك التلازم بندا من بنود تعريف المثل ومقياسا إليه يُستند في تمييزه عن الحكمة من حيث هي ناطقة بمفردها وغيرُ مستوجبة التزوّد بملابساتها وما حفّها، على أنها في المثل بمثابة السياق الذي ضُرب فيه أول مرة [١]. ومن مؤكّدٍ على أنّ المثل لم يوجد عند العرب مستقلا بنفسه ولم يَعرف ولادة طبيعية في كتاباتهم، وإنّما ارتبط وجوده بمورده، أي بالمادة الأولى التي عنها تخلّق، والتي تتخذ شكل الخبر القصصي حينا وشكل التحقيق التاريخي آخر [٢]، وهذا ما يجعل فهم الأمثال لا يستقيم إلا إذا ما أحاط المستقرئ خبرا بها، إذ إنّ عدم معرفتها قد يعطّل عملية الفهم ويقلّص من مقروئية المثل أحيانا [٣].

وعلى الرغم من وجاهة هذا الطرح، فإنّ معقِد الظن الذي وجد طريقا إلى الأذهان فيه ينبُع من وجهتين، أولاهما: أنّ مجامع الأمثال قد حوت حيّزا لا بأس فيه من الأمثال التي تتجرد من قصصها، على الرغم من انطوائها على بنية تركيبية تنبئ بكونها تمخّضت عن حادثٍ بعينه ضُربت فيه ومن ثم سارت وشاعت [٤]. أما ثاني تينك الوُجهتين، فتُؤسّس على أنّ من الأمثال ما لا يُحتاج معه إلى قصّة تشرح ملابساتِه، ناهيك عن أنّ وسمه العِباريّ يُنبِئ باستقلالٍ يُستغنَى معه عن فضاءٍ تَخلّق فيه، فتجد طبيعة الرابطة التي تقام بين المثل وقصته ضعيفة واهية؛ كونها لا

---

١ انظر: أحمد الحذيري: التمييز بين الحكمة والمثل في كتب الأمثال القديمة عند العرب، حوليات الجامعة التونسية، العدد٣١، ١٩٩١، ص١٣٢ وما بعدها. ومحمد اليعلاوي: الشواهد في العربية، ضمن كتاب الدروس العمومية، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ١٩٩٠، ص٣٤ وما بعدها.

٢ محمد الهادي الطرابلسي: بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٨، ص٢٠٠.

٣ ومن ذلك: (سقط العشاء به على سِرحان)، (كبِر عمرو عن الطوق)، و(ما يوم حليمة بسرّ)، و(إنّ الشقيّ وافد البراجم) انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٩٧، ج٣، ص١٤، ج٣، ص٢٥٩، ج١، ص١٣.

٤ ومن ذلك: (بلغ السيل الزبى)؛ إذ إنّ ما ذيّله الميدانيّ به في مجمعه من قصص لم تتعدّ كونها شروحا لغوية جاءت لتخدم لفظ (زُبية) وتفسّر معناه، ولم تُحِل إلى الحدث الذي فيه أطلِق المثل، ولا الشخصية التي على لسانها تمخّضت بنيته. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص١٥٨.

تحيل إلى سياقه وإلى الحادث الذي جرى فيه بالدرجة نفسها التي تحيل إليها سائر الأمثال التي تجمعها بقصصها روابطُ متينة [١].

- **ثانيا: حقيقة أو تخييل؟**

والتساؤل عن صدق الأحداث والأخبار التي ذُيِّلت بها بعض الأمثال في المجامع مسألة أخرى تنضاف إلى حيرة مَن قال بتلازم المثل وقصّته؛ إذ على الرغم من وجود مَن سلّم بصدقها وقدَمها، على أنّ هنالك من تعهّد الرأي القائل بكونها ملفقة نسجها الخيال وزوّرها الرواة، وعلى رأس هؤلاءِ المستشرق الألماني رودولف زلهايم إذ يقول: "إنّ القصص التي تروى مع الأمثال مخترعة، نُسجت خيوطها على ضوء هذه الأمثال، تماما كما ترتبط القصص التبريرية ببعض أبيات الشعر العربيّ. حقا من الممكن أن يكون الأساس التاريخي المرويّ لنا بالنسبة لهذا المثل أو ذاك مقاربا للحقيقة، غير أننا لا نملك الوسيلة التي نقرّر على أساسها في كل حالة ما إذا كانت الوقائع التاريخية التي تحكيها هذه القصص وقائعَ حقيقية أو مزيفة؛ لأنّ ما نعرفه عن الجزيرة العربية قبل الإسلام وعن تاريخ القبائل هناك قليل جدا " [٢].

وليس ذلك بمستبعَدٍ؛ إذ إنّ انشداد تلك القصص إلى بؤرة التلفيق والتخييل قد يُعزى إلى ارتباطها بأدب المسامرة في أعوام الخلافة الأموية؛ من حيث كانت قصص القرآن وأخبار الرسول وأيام العرب وفتوحاتهم الأولى تشكّل مادة محبوبة للمسامرة سيّما إن حُكِيت بثوب روائيّ، وإنّ ممّا كان يمتّع النفس في ذلك الوقت – بحسب زلهايم أيضا – " تلك القصص المرتبطة بالأمثال. ولم تكن قصص أيام العرب وليدة الخيال الشعبي، أو من صنع أحد أعراب البادية، ولكن كان رُواتها رجالا ... ومِثلُ هذا يقال في قصص الأمثال، فهي ترتبط – أو بعضُها على الأقلّ – برجالٍ معيّنين ممّن واصلوا أسمار البدو القدامى، وتلقوا ميراثهم " [٣].

---

١ ومن ذلك: (حسَنٌ في كلّ عينٍ من تودّ)، و(حبك الشيء يعمي ويُصِمّ)، و(تضرب في حديد بارد). انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤٩، ٢٢١.

٢ زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٥٠- ٥١.

٣ المرجع نفسه، ص٥١. تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ ممن يشاطره الرأي نفسه أحمد الحذيري إذ يقول: "على أن ذلك لم يمنع الرواة من تقديم متعة القص على توضيح المثل؛ إذ قد يكونون منشغلين بأمور أخرى وهم يسردون هذه الأحاديث غير تدقيق الأعلام والتثبت من صحة ما نقل إليهم من طريق المخبّرين البدو، ولعلهم كانوا منشغلين ببناء أخبارهم على الوجه الأكمل قصد الإمتاع والتأثير في السامعين، ويظهر ذلك من خلال اعتنائهم بالسرد فيها اعتناء خاصا". التمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣١، ١٩٩١، ص١١٩.

وعليه، فإنّ كلّ ذلك وجد سبيلا إلى أوائل الكتب المؤلفة في الأمثال في العصر الأمويّ، والتي كان منها كتاب الأمثال للمفضّل الضّبي، من حيث "قاض بالقصص التعليلية للأمثال وصِيغ بأسلوب تظهر فيه روحُ الأديب الذي يهتم بالقصص المسليّة. وقد انتقلت معظم قصص أمثاله إلى مؤلفات اللغويين القدامى من الكوفيين والبصريين، وأضيفت إليها القصص التي رواها ابن الكلبي (القاص صانع الخرافات)، الذي لم تُسمع أحاديثه في مجالس العلماء، وإنما كان قاصّا صاحب سمَر ... ومنذ ذلك الوقت أخذت تروى تلك القصص في كتب الأمثال حتى عصر الميدانيّ " [1].

ودون تينك الوجهتين في الرأي أخرى تُجزئ عنهما – وهي الرّاجحة عندنا، وتؤصّل على أنّ القصص المصاحبة للأمثال تنهض بوظيفتين: إنارة المثل، ومتعة القصّ، وليس هنالك من ضرورة ملحّة تلزمنا بأن نعنّيَ النفس في التثبت من قضية الوضع والنحل في قصص الأمثال، من حيث إن التعامل الصحيح معها لا يكون بالبقاء في مستوى التحقيق من صدقها وأوّليّتها، بل بالوقوف على طرق اشتغال المتخيّل الفرديّ والجمعيّ فيها. بعبارة أخرى، فإنّ انشداد بنية الأمثال حينا إلى عنصر التخييل يُسهم – إلى جانب إطلاعنا على مقصوده – في تأصيل جنس القصّ في الأدب العربي، ونقع من ذلك على إشارة لدى فرج بن رمضان بما نصّه [2]: "إنّ أصول الأمثال من حيث اتُّخِذت مطية إلى تأصيل نصوص الأمثال في الذاكرة الثقافية الجمعية، فإنها قد ساهمت إلى حدّ لا يُستهان به في تأصيل وترسيخ طرائقَ معينة في إنشاء القَصص وتداوله، ومن ثم تحديد مكانته الاعتبارية في نظام الأدب والثقافة العربيّين". وهذه نتيجة خطيرة تضاعف إمكان القول بجدوى الأمثال و مبلِغ وجاهتها بما هي عناوينُ لنصوصٍ مطويّة .

- ثالثا: أصل أو فرع ؟

والذي يجعل الحيرة تنضاف إلى الحيرة عند التريّث وإعمال السلامة في بحث مسألة اقتران الأمثال بقصصٍ عُرفت بها وشاعت، أنّ تلك القصص ليست دائما بأصولٍ لتلك الأمثال؛ إذ على الرغم من وجاهة الطرح القائل بأسبقية الحدث على الصياغة التعبيرية المختزَلة ومنطقيته كما يؤكد الألوسي في قوله [3]: "إنّ العرب كانوا إذا جرت بينهم حادثة غريبة أو اتفقت لهم نكتة عجيبة ضربوا بها الأمثال، وسارت بين القبائل تلك الأقوال، فلا تغيب هاتيك الوقائع عن أفكارهم، ولا تزول مدى الليالي والأيام عن خزائن خواطرهم"، ويشدُد عليه قولُ القلقشندي بأنّ للمثل "مقدماتٍ

---

١ زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٥٢.

٢ المرجع نفسه، ص١٧٦.

٣ محمود شكري الألوسي (ت:١٩٢٤م): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، (صحّحه: محمد بهجت الأثري)، دار الكتب العلمية، ط٢، القاهرة، ج١، ص٣٨.

وأسبابا قد عرفت وصارت مشهورة بين الناس، معلومة عندهم، وهذه الألفاظ الواردة في المثل معبّرة عن المراد بها بأخصر لفظ وأوجزه" [١]. على أنّ مثل هذا التصور – على منطقيته ووجاهته – قد لا يتنزل منزلة دقيقة مع محتوى المدوّنة المثلية جُلّه، وإنّ هذا الظن ينسرب إلى الذهن من وجهتين، أولاهما: أنّ القصص المصاحبة لبعض الأمثال في المجامع ليست دائما بأصولها إنّما هي في بعض الأحيان قصص مَن تمثل بها بعد أن ضُربت وشاعت، "وكأنّ الذين جمعوا الأمثال إذ يوردونها يستعيضون بها عن القصص الأصول التي تسمى موارد الأمثال، والتي سقطت طيّ النسيان، لا ضير في ذلك ما دام الفرع شبيها بالأصل، وما دامت الظروف التي أرسَل فيها القائل الأولُ المثل شبيهة بظروف من استشهد بها في فترات لاحقة" [٢]. أما ثاني تينك الوجهتين، فمتحصِّلٌ من كون التلازم بين المثل وقصّته أشبه بالدائرة، "منطلقها مثل سائر يراد البحث في أصل نشأته، وخاتمة المطاف قصة تمخضت عن صياغة تعبيرية اطردت فتواترت حتى جرت مجرى الأمثال، فلا تدري أكانت القصة مضربا للسمر فحوّلت العبارة إلى مثل، أم كانت العبارة من الرشاقة والسُّبْك بحيث حوّلتْ الحادثة إلى قصّة" [٣].

ولمّا كانت عباءة الأمثال فضفاضة تضمّ ألوانا ممّا سلف تفصيله من الأقوال المقتضبة الجامعة والأنواع البلاغيّة والقصصيّة، فإنّ مدعى الإحالة إليها على الابتداء متأتّ من كون دراستنا ستركّز النّظر على المثل باعتباره القول الموجز (المقتضب من أصلٍ) وواقعةٍ بعينها قيل فيها ثمّ شاع على الألسنة لاستملاحه دون غيره من ضروب ما سلف. على أنّ ممّا سيدار عليه الحديث من تلك الضروب أيضا التعبير المثليّ؛ إذ هو برأينا أعلق تلك الفروع بفحوى المثل أوّلا، كذلك فلا نستطيع الحسم بشأن أمره سواءٌ أكان مستلّا من واقعة بعينها تنوسيت مع الزمن أو انسربت من الذاكرة شأنه في ذلك شأن المثل أم لا، ناهيك عن أنّ مدوّنتنا التي نعتمد تنطوي على عدد كبير من هذا النوع بشكل لا يمكن معه إهماله أو الإغضاء عن التبصّر به .

ثانياً: عناية العرب بمادّتها :

لمّا كان المثل هو الضّرب من الكلام الذي يمكّن مستعملَه من النفاذ إلى غرضه المروم تماما كما يخترق السّهم الصّدْق فريسته، وهو إذ ذاك القول المحظيُّ بإجماع فصحاء العرب وبلغائها على قدرته المتناهية في اجتلاب الأغراض البعيدة المستعصية وبلوغها، ناهيك عن كونه ينسجم ورغبتهم الملحّة في استمالتهم الأسماع بجمال منطقهم وخلابة ألسنتهم، فقد عُدّ أبدا من أنبل كلامهم وأشرفه وأفخمه. ولا غرو فـ" الناس لا يجمعون على ناقص أو مقصّر في الجودة، أو

---

١ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٣، ج١، ص٢٩٦.

٢ حاتم عبيد: المثل: قضاياه ومعناه، ص٣٨.

٣ عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ص١١١.

غيرِ مبالِغ في بلوغ المدى في النفاسة"[١]. وعليه، فممّا قاله الميداني في فضل الأمثال [٢] أنها "تواكِبُ الرّياح النُّكْبَ في مدارِج مهابّها، وتزاحمُ الأراقم الرُّقْشَ في مضايِق مدابِّها، وتَحُوجُ الخطيبَ المِصْقَعَ والشاعر المُفْلِقَ إلى إدماجها وإدراجها في أثناء متصرَّفاتها وأدْراجِها؛ لاشتمالها على أساليبِ الحُسن والجمال، واستيلائها في الجودة على أَمَدِ الكمال". ولا يَبعُد عن ذلك قول ابنِ عبد ربّه في فضلها بأنها [٣]: "وشيُ الكلام، وجوهر اللفظ، وحَلْيُ المعاني، والتي تخيّرتها العربُ، وقدّمتها العجمُ، ونُطِق بها في كلّ زمانٍ وعلى كلّ لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرفُ من الخطابة، لم يسِرْ شيءٌ مسيرَها، ولا عمّ عمومَها ".

وتأسيسًا على ذلك، فلقد بلغت عناية العرب في ضرْب الأمثال شأوا لا يُدرك، فسلكوا فيها كلَّ مسلك، ولم يخلُ كلامٌ لهم من مثَلٍ في تضاعيفه، كما زيّنوا بها فنونَ القول وتصاريفَه، فلا عجَب أن يهتمّ بها اللغويون العربُ الذين جمعوا لنا منها قدْرا كبيرا منذ فجر التأليف في العربية، وتناولوها بالشرح والتفسير، كما جمعوا لنا قصصَها التي حدثت بالفعل أو حِيكتْ حولها، وبيّنوا لنا مواردها ومضاربها، ورتّبوها في ضروبٍ مختلفة من الترتيب والتبويب.

ويرجع الاشتغال بالتأليف في الأمثال إلى أواخر القرن الأوّل الهجريّ، فيُقال عن عبِيد بن شَرْيَة الجرهميّ [٤]، وعِلاقة بن كُرشُم الكِلابي [٥]، وصُحار بن العباس العبديّ [٦] أنهم ألفوا كتبا في الأمثال، وقد ذكر بعض الباحثين كثيرا من المؤلفات في الأمثال ممّا ضلّ طريقه إلينا وذكرت في كتب التراجم [٧]، في حين ظلّ بعضُها الآخر حبيسَ خزائن المخطوطات، على أنّ بالإمكان

---

١ الفارابي: ديوان الأدب، ج١، (تحقيق ومراجعة: أحمد مختار عمر، إبراهيم أنيس)، مطبوعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ١٩٤٧م، ص٧٤.

٢ الميداني: مجمع الأمثال، ج١، ص١.

٣ ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد (ت: ٣٢٨هـ): العقد الفريد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٣٥، ج٣، ص٥.

٤ ابن النديم: الفهرست، ص١٠٢. ويقول ابن النديم بأنه أدرك النبي –صلى الله عليه وسلم– ولم يسمع منه، وأنه وفد على معاوية، فسأله عن الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم، وسبب تبلبل الألسنة وأمر افتراق الناس في البلاد، فأجابه إلى ما أمر. ويفهم من رواية أبي حاتم السجستاني أنه نشأ هو وأسرته في الشام. انظر: محمد أبو صوفة: الأمثال العربية القديمة ومصادرها في التراث، ص٢٦. وانظر: عبد المجيد عابدين: الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص٣٢.

٥ انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦ انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧ من مثل الفهرست لابن النديم (ت:٤٣٨هـ)، وكشف الظنون لحاجي خليفة (ت:١٠٦٧هـ).

تخمينَ حالها بالنظر إلى كتب الأمثال التي تلت ذلك بقليل. وتبدو محاولة الدكتور عفيف عبد الرحمن مغرية في تصنيفه مراحل تدوين الأمثال في ثلاث، هي على التوالي [1]:

المرحلة الأولى: واشتملت كراساتٍ وصحائفَ تضمّ واحدتُها مجموعة من الأمثال ضيّقة محدودة العدد، وتبدأ هذه السلسلة بأبي عمرو بن العلاء (ت:١٥٤هـ)، والمفضّل الضّبي (ت:١٦٨هـ)، والأصمعيّ (ت: ٢١٢هـ)، وأبي زيد الأنصاريّ (ت: ٢١٥هـ). وقد تميزت هذه المرحلة بالجِدية العلمية، واهتمّت بتسجيل الألفاظ العربية، والتراكيب الفصيحة والنوادر. وبذلك تكوّن الأمثالُ مادة أساسية في دلالة الألفاظ على المعاني، أو تركيب الجملة، وأصبح المثل شاهدا لغويا ونحويا وأسلوبيا لدى العلماء .

المرحلة الثانية: وأخذ تدوين الأمثال معها يتجه نحو جمعها وتدوينها وتصنيفها بحسب موضوعاتها، ممّا يُبرز قيمة مضامينها الإنسانية. ومن الذين تضمّنتهم هذه المرحلة: أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت: ٢٢٤هـ)، وابن الأعرابيّ (ت: ٢٣١هـ)، وابن السكيت (ت: ٢٢٤هـ)، وابن حبيب (ت: ٢٤٨هـ)، والجاحظ (ت: ٢٢٥هـ)، وابن قتيبة (ت: ٢٦٧هـ)، وثعلب (ت: ٢٩١هـ).

المرحلة الثالثة: وتتّسم بالجمع الشموليّ للأمثال، أو مرحلة معجمات الأمثال، وقد تميّزت هذه المرحلة بجمع التراث المثليّ الهائل، وبالتنسيق والترتيب؛ حيث رُتبت الأمثال هجائيا بحسب الحرف الأول في الكلمة الأولى من المثل. ومن مؤلفات هذه المرحلة: الدرّة الفاخرة للأصفهاني (ت: ٣٦٠هـ)، وجمهرة الأمثال للعسكري (ت: ٣٩٥هـ)، والوسيط في الأمثال للواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، ومجمع الأمثال للميداني (ت: ٥١٨هـ)، والمستقصى في الأمثال للزمخشري (ت: ٥٣٨هـ).

والبيّن أنّ عناية العرب بمادّة الأمثال كانت قد شهدت منذ بواكيرها مصنفاتٍ لوامعَ ذاع صيتُها وبرَق سهمُها فحجبت بنورِها غيرَها، وإنّ من جملتها كتابَ المفضّل الضّبي؛ إذ مال جملة من الدارسين إلى القول بأنّ أمثاله تكاد تمثل أقدم صورة وصلت إلينا من المثل الجاهليّ المقترن بالحكاية [2]، على الرغم من اتهام البعض بأنّ غلبة روح الأديب كانت بادية فيه؛ كونه مال إلى الاهتمام بالأقاصيص والخرافات والأساطير التي تتوَّج بعبارة مأثورة لأحد أبطالها من الحكماء أو

---

١ عفيف عبد الرحمن، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد العاشر، المجلد الثالث، ١٩٨٣، ص٢٧ وما بعدها.

٢ ومنهم إحسان عباس في تقديمه لكتاب أمثال العرب للضبي: الضبي، المفضل بن محمد (ت:٢١٠هـ): أمثال العرب، ط١، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٥.

الحمقى [١]. كذلك فمن أظهر ما شُغل به العرب من تلك المصنفات أمثالُ أبي عُبيد القاسم بن سلاّم، الذي يُعتدّ من المؤلفين النابهين الذين جمعوا أمثال العرب وصنفوها، وقد كان على درجة واسعة من العلم والثقافة ظهرت في مصنفاته الكثيرة [٢]. ويَردفه الإمام حمزة بن حسن الأصفهاني، حيث عُوِّل على أمثاله كثيرا في عيون مصنفات أمثال مَن تلوه، من مثل أبي هلال العسكريّ وأبي الفضل الميدانيّ وأبو القاسم الزمخشريّ مصرّحين بذلك في مقدّماتها. وإننا نميل إلى القول بأنّ ما حواه من مادّة الأمثال ينبئ بمقدار قيمته الكبيرة، على الرغم من أنه لم ينهَج على مخططٍ مُحكم في ترتيب الأقسام وترابطها وتسلسلها، كذلك فلم يصرِّح باسمٍ اختاره لهذا الكتاب، وكان أن اكتفى بذكر موضوعه في المقدمة [٣].

وعلى الرغم من أنّ الشروع في حركة تدوين الأمثال كان قد تلا زمن نشأتها لدى العرب بقرون؛ حيث إنّ أقدم ما نعرفه منها عائدٌ إلى العصر الجاهليّ، سيّما وأنّ شعراء ذلك العصر كانوا قد حشَوا قصائدهم بالأمثال، فإنّ تعهّد هذا الملحظ بالعناية أفضى بنا إلى الخروج بمحصّلتين، أولاهما: أنّ البدء في جمع الأمثال وتدوينها كان سابقا لجمع الشعر الجاهليّ وتدوينه، ويعزو الدكتور عفيف عبد الرحمن ملحظ الاستباقِ هذا إلى مسوّغين، أوّلهما: ارتباط المثل بحكماء العرب وكهّانهم وفرسانهم الذين ضمّنوا بعض الأمثال بتلك الأخبار والقصص، لما تحدثه هذه الأمثال من أثرٍ في نفوس السامعين. وثانيهما: تأخّر حركة تدوين الشعر إلى أواخر القرن الثاني للهجرة، لأسبابٍ منها انشغالُ الناس في العصر الأمويّ بالفتوحات، وتناقلهم الشعرَ مشافهة، ناهيك عن عدم ظهور طبقة من العلماء تتولّى ذلك [٤].

وثاني تينك المحصّلتين مرتبط بكون السّواد الأعظم ممّا وصل إلينا من مادّة الأمثال القديمة يرتدّ إلى ما بعد الإسلام، وأنّ النزَر اليسير منها مُنتمٍ إلى البيئة الجاهليّة. ومن الممكن أن يكون ذلك عائدا إلى طول العهد بتلك الأزمان، وأنّ حشدا من فيضها كان قد سقط طيّ النسيان، أو قد يُعزى إلى ما أدخله الإسلام على المجتمع من تغييرات أسهمت في التخلي عن جملة منها، سيما وأنّ أثرَ ذلك كان باديا في الشعر. وعليه فإنّ نسبة من الأمثال لم تعُدْ رائجة في أوساط الشعب متداولة بين ظهرانيهم، وإنّ منها ما صار حديثا مهجورا [٥]، وهذا هو الرأي الراجح عندنا.

---

١ انظر: رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٥٢ وما بعدها.

٢ أبو صوفة: الأمثال العربية ومصادرها في التراث، ص٢٧.

٣ يقول في المقدمة: "هذا كتابٌ أودعتُه فنا من الأمثال السّائرة عن العرب، وهو أكثر ما يجري على لسان الفصحاء، ويختلط بخطابة البلغاء، ويَدخل في نوادر الأدباء وبدائع الشعراء". الأصفهاني، حمزة بن الحسن (ت:٣٦٠هـ): الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، (تحقيق: عبد المجيد قطامش)، دار المعارف، القاهرة، ص٧.

٤ عفيف عبد الرحمن، ص٢٥.

٥ انظر: زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٤٦ وما بعدها.

أمّا الأندلس، فقد احتفى أهلها بأصول المجموعات المشرقية الأولى في الأمثال، ومن أبرزها كتاب أبي عبيد الذي لاقى رواجا واسعا وعناية خاصة، وكان موضع قراءة ودرس نشيطين جدّا هناك، ففضلوه على كثير من مجموعات الأمثال التي حُملت إليهم من المشرق[١]. ولعلّ ذلك عائدٌ إلى ما ينماز به من سمات مخصوصة كمِثْل تقسيمه وتبويبه ودقة إحكامه؛ وفي ذلك يورد الماورديّ: "فما إن ظهر الكتاب حتى شغل العلماء، وظلّ المرجع المفضل في الأمثال العربية، والمصدر الأصدق والأوثق لها. ولا نكاد نعلم كتابا في الأمثال نال من الحُظوة ما ناله؛ من حيث عناية العلماء به في المشرق والمغرب: قراءة ومدارسة وتعليما، وشرحا وتعليقا وتتميما، واستخداما وتضمينا" [٢].

على أنّ ما يتوّج عناية الأندلسيين بكتاب أبي عبيد هو (فصْل المقال في شرح كتاب الأمثال) لأبي عبيد البكري (ت: ٤٨٧هـ) الذي شرح في مقدمة كتابه السبب الذي دعاه إلى تأليفه، فقال: "أما بعد، فإني تصفحت كتاب الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام، فرأيته قد أغفل كثيرا من الأمثال فجاء بها مهملة، وأعرض أيضا عن ذكر كثير من أخبارها، فأوردها مرسلة. فذكرت من تلك المعاني ما أشْكَل، ووصلت من تلك الأمثال بأخبارها ما فصِّل، وبيّنت ما أهمِل، ونبّهت على ما ربّما أجمِل، إلى أبياتٍ كثيرةٍ غير منسوبة نسبتها، وأمثالٍ جمّة غير مذكورة ذكرتها، وألفاظ عدّة من الغريب فسّرتها" [٣].

والبيّن أن عناية أهل الأندلس بالأمثال قد نحتْ منحى آخر فيما تلا القرن الخامس الهجريّ، وذلك بحكم ما طرأ على المجتمع من تطوّرات اجتماعية تمثلت بدخول عناصر جديدة امتزجت كلها وامتاحت ثقافاتها، وقد ترجم هذا البعد بأنْ تسرّبت اللهجة العامية الأندلسية إلى الأمثال، وبرزت

---

١ وأول من عني به وعلق عليه أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الخشني القرطبي (ت: ٢٨٦هـ)، ثم أدرج ابن عبد ربه (ت: ٣٢٧هـ) أمثال أبي عبيد في الجوهرة، بعدما جرّدها من أصولها ومن الآداب المتصلة بها. ثم شرح الكتاب أبو بكر محمد بن أغلب بن أبي الدوس المرسي (ت:٥١١هـ) وهو أحد المؤدبين في عصر الطوائف. أما الشيخ أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي (ت: ٦٤٣هـ)، فقد بنى كتابه (نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال) على كتاب أبي عبيد، محاذيا أبوابه، مضمنا أمثاله في فقر أدبية تلتزم السجع، وتستهدف الموعظة والنصح. أما آخر من عني بأمثال أبي عبيد، فهو أبو الحكم مالك بن المرحل المالقي، (ت:٦٩٩هـ)، وهو نحوي لغوي أديب، رتب الأمثال على حروف المعجم ليسهُل الرجوع إليها. أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ): كتاب الأمثال، (تحقيق: عبد المجيد قطامش)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٠، مقدمة المحقق، ص١٩ وما بعدها.

٢ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت:٤٥٠هـ): الأمثال والحكم، (تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٩.

٣ أبو عبيد البكري (ت: ٤٨٧هـ): فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ط٣، (تحقيق: إحسان عباس، وعبد المجيد عابدين)، دار الأمانة، بيروت، ١٩٨٣، ص١٣.

عناية خاصة من بعض المصنّفين بلغة العامة على الرّغم من احتفاء اللغويين الشديد بالأمثال الفصيحة؛ فقد كان عينُ غرضهم من إيرادها في مصنفاتهم تصويبَ الألسنة، وإقامة الإعراب، فكان أن أفضى ذلك إلى مرحلة تالية عُرِّبت فيها الأمثال العامية لتدلّ على مدى تشبثهم بالفصيح. ومِن مصنفاتهم في ذلك مجموعة ابن هشام اللخمي (ت:٥٧٧هـ) الموسومة بـ(المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان)[١]، والتي كان يهدف بها إلى إعادة ألفاظ العامة في الأندلس إلى أصولها العربية. ومنهم ابن مكي الصقلي (ت:٥٠١هـ) في مصنفه (تثقيف اللسان وتلقيح الجَنان)[٢]. أما مجموعة الزجالي (ت:٦٩٤هـ) (أمثال العوامّ في الأندلس)، فتمثل أوّلَ محاولة حقيقية لتدوين الأمثال العامية في الأندلس بمعناه الدقيق، كما أنها من حيث عدد أمثالها أكبر المجموعات العامية القديمة المعروفة، وقد كان الطابع الأندلسي غالبا عليها شكلا ومضمونا، كما حرِص قدر الإمكان على تدوينها كما أثِرت وشاعت، ولم يُجْرِ فيها شعاع التصرف من إعرابٍ ونحوِه. وقد أقرّ الزجالي بأنّ صنيعه ذلك يُمثّل محاولة جريئة توقّع معها ألا تكون مستساغة؛ إذ إنّ الإقدام على تدوين العاميّ كان بدعة في نظر كثيرٍ من الناس، وكان معظم المصنفين يُزوِرون عنه ويأنفون من تسجيله [٣]، إلا أنّ أحدا لم يَرُدَّ الاعتبار للغة العامة في الأندلس مثل ابن عاصم الغرناطيّ (ت:٨٢٩هـ) في مصنّفه (حدائق الأزهار)، والذي يعدّ محاولة جريئة تصدّى من خلالها لجمع جمهرة من الأمثال العامية الأندلسية، باعتبار أنها تسجل مادة ثقافية ذاتَ جذور شعبية يُخشى عليها من الزّوال [٤].

وعلى الرّغم من أنّ التوجه السائد في القول بنشأة التدوين في الأمثال العامية كان بُعَيد القرن الخامس الهجريّ في الأندلس، فإنّ التريّث في تقرّي بعض النماذج من مدونة الأمثال الأندلسية يُفضي بنا إلى القول بأنّ هنالك من البدايات المحتشمة ما سبق ذلك بقرون؛ وإنّ منها ما تجلّى لدى ابن عبد ربه (ت:٣٢٨هـ) في (العِقد الفريد)، حيث يُعتد من أوائل مَن فتح باب تدوين الأمثال العامية في الأندلس[٥]. ناهيك عمّا أورده محمد بنشريفة في مقدمة تحقيقه لأمثال العوام للزجالي من أنّ نشأة

---

١ اللخمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام (ت:٥٧٧هـ): المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان، (تحقيق: خوسيه بيريث لاثارو)، المجلس الأعلى للأبحاث العالمية، مدريد، ١٩٩٠.

٢ ابن مكي، أبو حفص عمر بن خلف بن مكي الصقلي (ت: ٥٠١هـ): تثقيف اللسان وتنقيح الجنان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٦.

٣ أبو يحيى الزجالي (ت:٦٩٤هـ): أمثال العوام في الأندلس، (تحقيق: محمد بن شريفة)، مطبعة محمد الخامس، فاس، ١٩٧١، مقدمة المحقق، ص ز – ح .

٤ انظر: ابن عاصم الغرناطي (ت:٨٢٩هـ): حدائق الأزهار في مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والنوادر، فاس، ١٩٩٠.

٥ الزجالي، مقدمة المحقق ص ز.

الأمثال العامية في الأندلس وشيوعها تعود جذوره إلى القرن الثاني الهجريّ، على الرغم من أنّ معالم الجِدة والاختصاص في تدوينها بدأت مع الزجاليّ ومَن وَلاهُ [1].

ومهما يكن من أمر عناية أهل الأندلس بأمثالهم العامية تلك وابتداعهم لفنونٍ جديدة وأساليبَ مبتكرة في صوغها حفّزت على إفرازها خصوصية بيئتهم بحكم تداخل مجتمعهم وتزايُل أمزجته، إلا أنهم كانوا يرون في المشارقة مثالا أعلى لفكرهم وأدبهم، ويجدون فيهم موردا ثرّا لعلومهم وفنونهم؛ وإنّ من أجلى ما يترجَم به هذا البعدُ كلفَهم المضاعفَ بمادة الأمثال المستنِدة إلى جذورٍ ومرجعيات مشرقية أصيلة، من حيث اعتدادهم إياها مادة خصبة مُستقاة من منابعهم الثرّة، وإنها إذ ذاك من أظهر ما يعوز المتأدب من ضروب القول وفنونه، بل ليس من المجحف القولُ إنّ تجاربهم الأدبية على تنوعها كانت تمثل صدىً خافتا لما يتردّد في جوانب المشرق القصيّة، وإنّهم في استرفادهم ما شاعها من تقاليدَ وسَنَنٍ ليؤكدون على عمق التحامهم بأبناء أرومتهم من المشارقة [2]. وممّا ينضاف إلى هذا البعد بعدٌ آخرُ متمثلٌ بأنّ عناية أهل الأندلس بالأمثال لم تكن محصورة بجمعها وتدوينها وتبويبها، ولم تكن حبيسة مصنفاتها، بل كانت دائرة على ألسنتهم وممّا يتمثلونه في مساجلاتهم ومناظراتهم ومراجعاتهم؛ وذلك لامتلاكها قدرة مخصوصة على الإفحام عند الاحتجاج .

---

١ الزجالي: أمثال العوام في الأندلس، مقدمة المحقق، ص ز.

٢ انظر: مصطفى السيوفي: تاريخ الأدب الأندلسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٢٢.

المبحث الثاني : الحِجاج :

لا يخفى على ذي مَيز بأنّ الحِجاج من المباحث التي اكتست صِبغة من المرونة والطّواعية جعلت منه مبحثا من العسير تطويقُه والإلمام بجُلّ مسالكه وشتّى فروعه؛ وذلك لمسوغاتٍ رئيسة لعلّ من جملتها جذورَه الضاربة في القدم، والتباسَه بجملةٍ من المقابِلات التي بدت لنا موضوعة على قانونه ومشاطِرة إيّاه مقتضاه، ناهيك عن اطّراد المناولات الحديثة التي تعهّدته بالبحث والنظر، والتي ما فتئت تُبذل وتواصِل اطّرادها بشكلٍ لا يشي بالاكتمال والانغلاق، بل يوحي بمتابعة التشكّل والتخلّق. وإنّ ذلك ينطوي على بصائرَ تُنبئ بمقدار الخصوبة والفعالية التي يتيحها هذا المفهوم في الآلة التي يُشرَّح بها الخطاب، سيّما إن عُوّل على مثله في رصد مكامن الأدبيّ منه واستبطان خباياه .

ولمّا كان فحوى الحِجاج يؤسَّس على الخطاب الموجّه إلى متلقٍ لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا، وهو لا يقوم إلا بالكلام سواءٌ أكان ذلك الكلام يغترف من معين العقل أو العواطف والانفعالات[1]، فإنّ ما أدخل في نطاقه ذينك البعدين – في حدود ما استبطنّاه– أنّ هنالك قوتين ظلّتا تتجاذبانه في المناولات الحجاجية جُلّها، وهما الجدل والخطابة. وتأسيسا عليه، فمن جملة المفاهيم التي تحيل إليها علاقته بهما مفهومٌ يجعله مرادفا للجدل متماهيا معه، ونقعُ عليه عند القدامى بخاصّة، ومفهومٌ آخرُ يجعله قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة، ونجده عند اليونان وعلى رأسهم أرسطو، ومفهومٌ له في التقاليد الغربية الحديثة، وهو أدقّ وأوضح وأعمق من سابقَيه؛ ذلك أنّ الحِجاج فيه أخذ بالاستواء مبحثا فلسفيا ولغويا قائم الذات مستقلا عن صناعة الجدل حينا والخطابة آخرَ على الرغم من انسلاكه في سبيليهما، فصار إذ ذاك درسا ينطوي على نضجٍ نظري ألحقه بحظيرة الممارسة العلمية المضبوطة، وهو ما سنحاول المسك بنواميسه والتوكؤ عليه في بحثنا هذا [٢].

وعليه، فقُصارانا في هذا القسم من الدراسة استجلاءُ فهمٍ لكيفيّة جريان المصطلح في الفضاءين العربيّ والغربيّ، والوقوفُ على لحظة انبِلاج نظريته الأولى، وملابسات تشكّله من ثمة مبحثا قائم الذات مستقلا، له أطرُه ومنطلقاته وتقنيّاته وأساليبه :

---

١ محمد الولي: مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد ٢، المجلد٤٠، أكتوبر– ديسمبر، ٢٠١١، ص١٧.

٢ تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ عبد الله صولة أشار إلى تماهي الحجاج في مستوياته الثلاثة تلك. انظر: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١، ج١، ص١٢.

أوّلا: مماهاة القدامى بين الحِجاج والجدل:

تبسُط المعاجم للفظ الحِجاج جملة من المفاهيم نبتدرها بطرح ابن منظورٍ بما نصّه: "الحُجّة: الدليل والبرهان؛ وقيل: الحُجّة: ما دُوفِعَ به الخصمُ، والوجهُ الذي يكون به الظفَرُ عند الخصومة. وجمع الحُجّة: حُجَجٌ وحِجاجٌ. وحاجَجتُهُ أحاجُّهُ حِجاجا ومَحاجّة حتى حَجَجْتُه: أي غلبتُه بالحُجج التي أدليت بها. والرّجل المِحجاجُ هو الرّجل الجَدِلُ"[1].ولا يكاد يخرج عن ذلك رأيُ الرّازي بما قوله: "الحُجّة: البرهانُ، وحاجّه فحَجّهُ أي غلبهُ بالحُجة، وفي المثَل: لجّ فحجّ، فهو رجلٌ مِحجاجٌ بالكسْر أي جَدِلٌ. والتّحاجّ: التخاصُمُ " [2].

وعلى الرغم مما مخّضه ذانك الحذّان في منظور البنية المعجمية من مماهاةٍ بين الحِجاج وغيره من ضروب المفاهيم المشاطِرة إيّاه فحواه من حيث دلّ على النزاع والخصومة واللدَد فيهما[3]، على أنّ تواريه مع الجدل آكَدُ؛ يظهر ذلك من حيث قوبِل الرّجل المِحجاج بالجدِل فيهما صراحة. ولا غرَوَ إذ إنّ الحِجاج والجدَل كثُر ورودُهما مترادفَين في اصطلاح القدامى، وخيرُ ما يُستدَلُّ به على ذلك اعتدادُهم الحِجاج علما من العلوم له أركانه وطرائقه ووجوهه المميّزة له المحدّدة لماهيته، ومنه حدُّ أبي الوليد الباجيّ (ت:٤٧٤هـ) إيّاه بما نصّه: "وهذا العلم من أرفع العلوم قدْرا، وأعظمها شأنا؛ لأنه السبيلُ إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحقّ من المُحال، ولولا تصحيحُ الوضع في الجدل لما قامت حُجّة، ولا اتّضحت مَحَجّة، ولا عُلم الصّحيح من السّقيم، ولا المُعوَجّ من المستقيم" [4]، وذلك في غضون مصنفه الذي أطلق عليه وسم (المنهاج في ترتيب الحِجاج)، والذي أزمع على جمعه لِما رآه من أنّ "بعض أهل عصره عن المُناظرة ناكبين، وعن سَنَن المجادلة عادلين" [5]. ولا شكّ بأنّ إمكان ورود الحِجاج على أنه جمعٌ لحُجة فيه واردٌ، على أنّ ما يغلبُ على الظن أنه استعمل اللفظين على سبيلٍ من الترادف والمُماهاة، وإنّ ممّا يُنبِئ

---

١ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط١، مج٢، بيروت، مادة (حجج).

٢ الرازي، أبي بكر محمد بن زكريا (ت:٣١١هـ): مختار الصحاح، (محمود خاطر: مقدم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٦، مادة (حجج). وانظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد: مقاييس اللغة، ط١، مج١، دار الجيل، بيروت، ص٣٠.

٣ ومن جملتها البرهان والاستدلال، انظر: رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، العدد٢، المجلد٤٠، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠١١، ص٧٤- ٨٢. وعبد الله صولة: الحجاج في القرآن، حاشية ص١٣.

٤ أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد (ت: ٤٧٤هـ): المنهاج في ترتيب الحجاج، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٤، ص٨.

٥ المرجع نفسه، ص٧.

بصدق هذا المنزع ما كان نعَتَ به كتابَه في مقدمته بكونه "كتابا في الجدل" [١]، ناهيك عن أنّ المناظرة تؤسّس في جوهرها على منطق الجدل دون سواه.

وعليه، فإنّ مدار الحِجاج عند الباجيّ على الجدل، وهو إذ ذاك العلم الذي تنبغي معرفته على ما هو به معرفة دقيقة صارمة بقواعد الاستدلال وضروب الحُجج، باعتبار الحُجة هي الدليل والبرهان – كما ورد في اللسان، كذلك فقد أسِّس لديه على "تردّد الكلام بين اثنين غرضُ كلّ منهما تصحيحُ قوله وإبطالُ قول صاحبه"[٢]، وهو تعريفٌ نراه لا يَبعُد كثيرا عن مدار الجدل في علم المنطق بما هو "مقدماتُ القياس التي يأتي بها الشخص لإقامة الحُجّة على أيّ مطلبٍ كان، لإلزام الخصم. وتتألف مقدماته من المشهورات، وهي القضايا التي اتفقت عليها آراء الجميع، أو آراء طائفة خاصة، ومن المسلّمات وهي القضايا التي يسلّم بها الخصم ويقبلها وإن لم تكن صحيحة عند المستدِلّ " [٣].

وممّا يدعّم رأينا القائل بترادف اللفظين لدى القدامى تعدّدُ المصنفات التي عرضت للحِجاج على أنه جدل، إذ إنه وإن لم يكن ذلك بادياً على وجه من الصراحة في استناد عناوينها إلى لفظ الحِجاج للتدليل على صناعة الجدل، فقد يكثر استعمالُ ألفاظٍ من قبيل المحاجّة والاحتجاج والحِجاج في غضونها على أنها ترادف الجدل وتسُدّ مسدّه[٤]. بل إنّ مِثل هذا الميل كان له أن ينسرب من ثمّة إلى بعض الدراسات العربية الحديثة التي راوحت في الاستعمال بينهما، وعوّلت على أحدِهما معطوفا على الآخر، ممّا يشي بعدم الخروج عن ملحظ الترادف بينهما فتيلا [٥].

على أنّ هذا يقود بالضرورة إلى أنّ فحوى الحِجاج لديهم أسِّس على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقليّ المجرد، وأنّ هذا الاعتبار القائم على اعتداده مرادفا للجدل من شأنه أن يضيّق مجاله ويغرقَه فيه من حيث هو صناعة منطقية محضة [٦]، والحق أنّ الحال أعقدُ من ذلك بكثيرٍ – على نحو ما سيردف؛ إذ إنّ ممّا ينبغي أن يراعَى في الحِجاج مجاوزةَ هذا التأثير النظريّ العقليّ الخالص، وتعدّيه إلى التأثير العاطفي وإلى إثارة الانفعالات لدى المتلقي واستمالته، ولو كان ذلك بمغالطته وخداعه وإيهامه بصحة الواقع حينا .

---

١ أبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، ص٧.

٢ المرجع نفسه، ص١١.

٣ صادق الحسيني الشيرازي: الموجز في المنطق، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص١٠٤.

٤ ومنها: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢، ج٢، ص٢٤– ٢٧.

٥ منها: الهادي حمو، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، ١٩٩١.

٦ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص١٩.

ثمّ لمّا كان ميلُ القدامى مقصورا على المماهاة بين الحِجاج والمجادلة من حيث هي سبيلٌ صارمة في الاستدلال، فإنّ ذلك أفضى بدوره إلى إقصائه تماما عن تقاليد بلاغتهم وفنون قولهم، فذهبوا إلى أنّ مأتى تفوّق نصٍّ على آخرَ كامنٌ فيما نهَج فيه صاحبُه من شكلٍ وهيئةٍ وتصاريفِ كلامٍ وإخراجٍ للمعاني عذبة رائقة تسرّ الناظر وتخلبُ لبَّ المستمع، "ولم يدُر بخلدهم أنّ إحكام القول يأتي أيضا من الحُجج التي يبنيها، والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها لتتضافر مع الشكل والهيئة ويبلغَ النصُّ من سامعه قصدَه إن قدّرنا أنّ الجلود لا تقشعرّ لخصائص بنيته اللغوية، وإنما تقشعرّ أيضا من إحكام بنية الحُجّة والقدرة الفائقة على الإقناع بها " [١].

على أنّ مطرح السؤال الحقيقي يتعلق بالمسوغات التي جعلت التفكير في القول لا يجاوِز حدّ العبارة لديهم، وحالَ بينهم وبين التقاط بلاغتهم لتلك المعطيات الملحّة، سيما إنْ تعلق الأمرُ بمنظومة المكونات التخييلية والحجاجية التي كثيرا ما تتعاضد في الخطاب، والتي ينبغي على الدرس البلاغي أن ينبريَ لها في وضعيّتها المتواشجة تلك. بل ربّما يضاعِف هذا السؤال من إلحاحه علينا إن عرفنا بأنّ النصّ المؤسِّس لهذه البلاغة كتبه الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، رجلُ المحاجّة والمجادلة الأوّل، الدافعُ بمنكبيه في زحمة المذاهب الكلامية، العارفُ بتصاريف الكلام ووجوه الاحتجاج، بحيث لم يتبقّ من فكره لدى مَن ولاه إلا المقاييسُ المتعلقة ببلاغة النص من جهة ما فيه من حلية وزينة وشكل [٢].

وتبدو محاولة حمّادي صمود في تأويل هذا الملحظ مغرية للمستقرئ على الرغم من إقراره بأنّ التصدي لذلك ليس بالأمر الهيّن المبذول، سيّما وأنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ عَرف في فترات مختلفة فنونا من الجدل والمناظرة والمُماحكة الكلاميّة فشت فيه [٣]، ينضاف إلى ذلك ما استلزمته من المنتمين إليها من قدرة على المخاصمة والمقارعة والظهور على الخصوم بالحُجة لبيان فساد رأيهم وتهافتِ معتقدهم، فما الذي جعل التفكير في القول عندهم لا يجاوز شكله الظاهر وهيئته الخارجية؟ يعزو صمود ذلك إلى جملةٍ من المسوغات على رأسها أنّ معقِد القيمة لدى العرب كان موصولا بالشعر الذي استمدّ كونَه من شكلِه وفضلَه من بنيتِه، وغيرِه كذلك من ضروب الأجناس الشفوية التي كانت مطيّة أطرافِ الخطاب في المسامرات، وكانت لا تعتمد لتأدية وظائفها على بِنية معانيها وقوة حُججها، وإنّما على وقْع شكلها على السمع في غياب المعنى كليا أحيانا،

---

١ حمادي صمود: مقدمة للخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، منشورات كلية الآداب بمنوبة، -١٩٩، ص٢٠.

٢ انظر: حمادي صمود: في نظرية الأدب عند العرب، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط١، ١٩٩٠، ص١١- ٤٦. وعبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٤٧، وما بعدها.

٣ انظر بحثه: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص٢٦.

ناهيك عن أنّ القرآن الكريم ثبّت خطى العرب على نهج الشعر، بما تفرّع عنه من سلطة القيمة الجديدة التي ولّدها ومدارُها على البيان والوضوح الضّامن للفهم. تنضاف إلى ذلك عواملُ أخرى متعلقة بالمعطى السياسي وما واكبه من فرضِ ثقافة الرأي الواحد السائد عن رضىً أو بحدّ السيف، وما عدَاه باطلٌ وعوَج يجب أن يقوَّم، فانكمش القول وأصبحت البلاغة صنعة للزينة والتباهي [١].

وعلى الرغم من كوننا نشاطر صمود ميله ذلك، فإنّنا لا نعدم من القدامى من التفت إلى القيمة الحِجاجية في الأدب شعره ونثره، وأشار إلى أنه قد يكتسي صِبغة الجدل وينهج سبيله، ومن جملة هؤلاء ابنُ وهب (ت: ١٧٩هـ) في برهانه بقوله: "وأما الجدل والمجادلة، فهما قول يُقصد به إقامة الحُجّة فيما اختَلف فيه اعتقادُ المتجادلين، ويُستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، والتنصّل من الاعتذارات، ويَدخل في الشعر والنثر" [٢]، بل إننا نذهب إلى أبعدَ من ذلك باعتدادنا سكوت تاريخ النقد والبلاغة عن مساهمته بنسبتها إلى قدامة حينا قد تنبع من اعتباره الجدل والمجادلة فرعاً من فروع المنثور مستفيدا بذلك من طروح أرسطو .

ولا تغيب على ذي بصيرة تنويراتُ حازمٍ القرطاجنّي (ت:٦٨٤هـ)، بحيث عُدّ من أوائل البلاغيّين الذين التفتوا إلى القيمة الحجاجية في الأدب ونوّه إليها بقوله: "إنّ التخييل هو قوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغٌ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أنّ التخاييل سائغٌ استعمالُها في الأقوال الخطابية في الموضع بعد الموضع. بل ساغ لكليهما أن يَستعمل يسيرا فيما تتقوّم به الأخرى؛ لأنّ الغرض في الصناعتين واحدٌ، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثّر لمقتضاه. فكانت الصناعتان متأخّيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب، لكنْ في الأقلّ من كلامه، وللخطيب أن يُشعِر لكن في الأقلّ من كلامه" [٣].

كذلك فإنّ من المنصف القول بأنّ في حديث الجاحظ عن الخطبة خاصة ما يدلّ دلالة قاطعة على بصَره بآليات إنشائها المخصوصة، والفضاءات التي تقع فيها والوظائف التي تُجلّيها؛ إذ إنّ من جملة ما انتزعه حمّادي صمود من متونه أنّ القول الخطبي عنده يكون للخصومة، والمنازعة ومحاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء، والاحتجاج على أرباب النّحل ومقارعة الأبطال، ومفاوضة الإخوان، والخطيبُ مطلوبٌ منه الإفصاح بالحُجة، والبصرُ بها والمعرفة بمواضع

---

١ انظر في ملابسات ذلك، حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص٢٤ وما بعدها.

٢ ابن وهب الكاتب، أبو محمد عبد الله: البرهان في وجوه البيان، (تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي)، مطبعة العاني، ١٩٦٧، ص٢٢٢.

٣ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج البلغاء، (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة)، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ص٣٦١.

الفرصة، وأن يعرف كيف يضطر الخصوم بالحُجّة ويُطبقَهم بها[١]. وإنّ ذلك ينبئ بمقدار ما له من بُعد نظر، ومعرفةٍ بمراسم القول ودقائق التخاطب، ناهيك عن تنبّهه إلى العلاقة التي تقوم بين الخطبة وصناعة المنطق بعامّة .

وأيا كان من أمر، فإنّ مثل هذه الآراءَ – على وجاهتها – لم تكن لتشيع في مصنفاتهم، وظلت البلاغة في المجمل على انحسارها وضيقها في اهتمامها بالتقاليد المحسّناتية، وإغضائها عن المساعي الحجاجية التي لا يكاد يخلو منها خطاب، إذ لا خطابَ خُلوٌ من ترسيخِ رأي أو تثبيت إحساسٍ أو صنعِهما. على أنّ مثل هذا الميل ليس بمُستهجَنٍ من حيث مَاهُوا بين الجدل وعمليات الاستدلال الصّورية البرهانية، ولا غرَو إذ إنّ الأدب لا يفيده تقليدُ أهل البرهان؛ "فالآليات الاستدلاليّة التي ينطوي عليها الخطاب الأدبيّ ليست إلا تقنياتٍ حجاجية، ومَزِيّة كلّ قولٍ حجاجيّ أنه يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع، عكسَ البرهان الذي يستغني عن المحتوى، ممّا يؤكد أن البرهان آلية استدلالية فقيرة مقارنة بالحِجاج" [٢].

وعليه، فإذا كان رفضُ القدامى لعمل المحاجّة في الشعر، فلكون السّواد الأعظم من المدوّنة الشعرية ينبني أساسا على منطق التخييل الذي لا يستدعي الفكر والرّوية، بل كثيرا ما يعوِّل على الإثارة دون تفكير للحث أو الردع إلا ما ندر، ولكن النثر قد يغايره في منطقه هذا؛ إذ كثيرا ما نراه ينهض بوظيفة الحِجاج ويحفل باقتحام ميادين الجدل والمماحكة، سيّما إن هو تعلق بجنسٍ من الكلام شهير من مثل الخطابة التي حظيت بعناية العديد منهم في تأطير تقاليدها، والتدليل من ثمة على قوانين إحكام صناعتها، كذلك يُشاكلها الترسّل من حيث أردِف بها في كثيرٍ من مواقعها بحكم كونهما صناعتين موجَّهتين إلى مخاطَبٍ معلومٍ أو جمهورٍ من المخاطبين في مقام بعينه بغية حملهم على التسليم بفحوى الخطاب، وإنّ ذلك ينعكس على بنيتها من حيث تؤسس على مقدماتٍ منتقاة في سبيل أن تفضيَ إلى نتائج تنسجم ورؤية مُنشئها، ولعلّ هذا ما يفسّر تعويل الأديب على النثر دون الشعر متى رام إقناع المخاطَب بطرحه، والمسارعة في تعجيبه وتبكيته [٣].

على هذا النحو نخلص إلى أنّ القدامى على الرغم من نزوعهم في أحايينَ كثيرةٍ إلى حصر الحجاج بالجدل وتعليقه من ثمة بميادينَ معلومةٍ من مثل المناظرات والمذهب الكلاميّ وعلم الأصول، كذلك فعلى الرغم من بقائه لديهم محافِظا على بعده المنطقيّ في مستوى المصطلح وفي

---

١ انظر: البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الجيل، ١٩٤٨، ج١، ص٨، ١٢، ٩١، ١٤، ١٥، ٧، ٨٨، ١٩٧.

٢ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٧ ، ص٦٦.

٣ يطرح هذا الرأي محمد الولي، يقول: "إنّ المتحدّث بمجرد ما يقوى حرصه على الإقناع، يبادر بشكل عفوي إلى تجنب استخدام الشعر"، بلاغة الحجاج، علامات، العدد٥، ١٩٩٦.

طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج، فإننا لا نعدم لديهم إلماعات تنبئ بأنهم وعَوا حضور ضربٍ مخصوص منه في أجناس النثر الرفيعة، بما هي تؤسَّس على مقدماتٍ معلومة في سبيل بلوغها نتائج مرسومة من قبيل توجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنعه، وهذا هو طِلبتنا من درس الحِجاج في ترسّل ابن زيدون خاصّة .

ثانيا: مهد النظريّة الحِجاجية :

إنّ الدارسين المحدثين في التفاتهم إلى تأثيرات الخطاب في المخاطَب وعنايتهم بمدى تحقيقه عنصرَ التسليم بطرحه والإذعان لفحواه لم يكونوا طرقوا بذلك سبيلا بِكرا؛ إذ إنهم واصلوا سنّة قديمة ضاربة جذورُها في الفلسفة اليونانية من حيث أَلْفَت في تربة اليونان منبِتا خصبا فنشأت وأينعت هنالك وترعرعت بصورة تمكّن بيسرٍ من رصد مراحلها بدءا من سقراط إلى أفلاطون وحتى المعلّم الأكبر أرسطو[1]. ولا بدَع، إذ إنّ أعمال هذا الأخيرِ مثّلت عمودها وسنامها باعتدادها بؤرةَ المناولات الحجاجية الرّصينة جلّها وبذرةَ تخلّقها الأولى، على الرغم من كون هذه الأخيرة جاوزت منطق بعثها وإحيائها من رميمها إلى إثرائها وتغذيتها وتجديدها [2]. وعليه، فإنّ أظهر محصّلة أمكننا استبطانها من تأملات أرسطو في حجاجية القول تتوزع على فروعٍ ثلاثة نترجمها بما يردف :

أ- المجال الحِجاجي عند أرسطو: المُنعرَج :

لمّا كان مدار الخطابة لدى أرسطو على كونها "قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"[3]، فإنّ ذلك يحيل إلى مركزية عمل الإقناع فيها، بل إنّها تمثل بحسبه فنّ الإقناع عن طريق الخطاب، ولكنّه بذلك قد خرج عن سنّة التأليف التي رَسَخت قبله في صناعة الخطابة من حيث كانت لا تعبأ إلاّ بقول التملق الذي به تُستدعى الانفعالات. وعليه، فقد أحدث منعرجا في مفاهيمها رسمت شروحُه خطّ انحنائه، على أنه لم يطّرح جُلّ ما أتى به سابقوه، بل هدم ما بنَوا واستعمل بعض المكونات ممّا هدم في بناءِ ما أقامه على أنقاض البناء الأول؛ "فأخذ عنهم أهمّ ما ذكروه في أقسام الخطابة ومآتي التأثير بالقول فيها، وأدرجه في مشروعٍ أشمل وأبين. وإذا بمشروعه قد حوّل مركز الثقل في هذه الصناعة من التأثير إلى الإقناع، وأقام بين هذين الطرفين

---

١ انظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، ص٦٢- ٩٢.

٢ انظر في أشكال التجديد: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، ط١، إربد، ٢٠٠٨، ص٢٠- ٢١.

٣ أرسطو طاليس: الخطابة، (تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩، ص٢٩.

توازنا يكون التأثير فيه خادما للإقناع وتابعا له، وهو توازنٌ صعبٌ لا محالة؛ لذلك تصدّع منذ القرن الأول للميلاد، فثقلت موازينُ التأثير في السنّة التي أرساها أرسطو نفسُه" [1].

ب- الحِجاج الأرسطي بما هو قاسمٌ مشترك بين الجدل والخطابة :

لمّا كان الجدل والخطابة "قوتين لإنتاج الحُجج" [2] على حدّ زعم أرسطو، فإنّ ذلك يدلّ على استشعاره وجوها من الاتفاق تؤلّف بينهما، ويؤسَّس أوّلاها على كونهما عمليتين استدلاليتين، أما ثانيتهما فعلى أنهما متمخضان عن ملحظ الاختلاف والصّراع على مطلوب [3]. وعليه فقد اعتلق الحِجاج في المفهوم الأرسطيّ بحبائلِ الجدل والخطابة، على أنّ مكمن الاختلاف بينهما يؤسَّس على الطريقة التي تُطرح بها الأدلة في كل منهما [4]؛ إذ هو في الجدل استقراءٌ أو قياسٌ ظاهر [5]، وفي الخطابة مثلٌ أو ضمير، على الرغم مما بين ضروب هذه الحُجج من تداخل وتماسّ ألحّ عليه أرسطو نفسُه .

يعني ذلك أنّ هنالك حجاجَين: الأول جدليّ، ومداره على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقلي المجرّد، ولا اعتبار فيه لأخلاق السائل ولا لانفعالات المجيب[6]. أما الآخرُ، فخَطابيّ، وهذا موجّه إلى جمهورٍ ذي أوضاعٍ خاصّة في مقامات خاصّة، والحجاج ههنا ليس لغاية التأثير النظري العقلي، وإنما يتعداه لإثارة المشاعر والانفعالات ودغدغتها، إذ إنّ من غايته التأثير في السامعين وبلوغ درجة من الإذعان عالية وترجمة هذا الانفعال من ثمة إلى عمل[7]. بعبارة أخرى، فإنّ الحجاج الجدليّ ذو مجالٍ فكريّ خالص، وهو عادة ما يكون بين شخصين يحاول كلّ منهما إقناع صاحبه بوجهة نظر معينة، وأما الحجاج الخطابيّ، فمجاله توجيه الفعل، وتثبيت الاعتقاد أو صنعُه .

---

١ هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١١٨. وانظر في ملابسات ذلك: حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص٣٣ وما بعدها.

٢ أرسطو طاليس: الخطابة، ص٣٢.

٣ هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص ١٢١- ١٢٣.

٤ تحسن الإشارة ههنا إلى تعريف مراد وهبة للحجاج، يقول: "الحجاج: سلسلة من الأدلة تفضي إلى نتيجة واحدة أو هي الطريقة التي تطرح بها الأدلة". المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط٣، ١٩٧٩، ص٣٩٣.

٥ انظر: أرسطو: الخطابة، ص١٣٨ وما بعدها.

٦ ويمثله في التراث العربي الإسلامي مناظرات علم الكلام، والمناظرات الفقهية. انظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٢٢ أعلاه.

٧ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٢٣. تحسن الإشارة ههنا إلى أن أرسطو حصر الخطابة بأجناس ثلاثة ثلاثة هي: (المشاجري، المشاوري والمنافري). انظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١٤١ وما بعدها.

ويميل عبد الله صولة – ولعلنا نشاطره الميل– إلى أنّ ارتباط الحجاج الخطابي بمنزع المغالطة والمناورة، وقدرته على الغواية والمراوغة بما ينسلك فيه من طرق القول القادرة على تحبيب الزِّيغ، وتزيين الباطل، وما فيه من تقديمٍ لقوة الخطاب على خطاب القوة، وما قاد إليه ذلك كله من اعتداد الخطابة مجلبة للشّبه ومحلا للاتهام قد يكون هو الذي حدا بأرسطو إلى أن يقرّبها من ميدان الجدل من حيث هو ممارسة استدلالية منطقية، وأن ينزّلها منزلة وسطى لا هي بالجدل الخالص ولا بالخطابة المحضة [١].

(ج) مجرى صناعة الخطابة الأرسطيّة :

تؤسَّس مراحل إنتاج القول الحجاجي في العرف الأرسطيّ على عناصر ثلاثة تشكل الخُطاطة التي بنى عليها كتابَ الخطابة، ونتبيّنها بما قوله: "إنّ اللاتي ينبغي أن يكون القول فيهنّ على مجرى الصناعة ثلاث: إحداهنّ الإخبار من أيّ شيء تكون التصديقات، والثانية ذكر اللاتي تستعمل في الألفاظ، والثالثة أنْ كيف ينبغي أن تنظم أو تنسَّق أجزاءُ القول"[٢]. وإنّ ذلك يقود إلى أنّ مجرى هذه الصّناعة على ما يأتي :

- **البصر بالحُجّة** [٣] :

ومداره على الظفَر بالشيء والوقوعِ عليه، وهو حُسن التدبير، والتقاط المناسبة بين الحُجّة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى، حتى يسدّ المتكلمُ السبيل على السامع، فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحُجة والخروج عن دائرة فعلها، وربما نقضَها بما يخالفها أو يباينها. والغالب أنّ الخطيب لا يبتدع تلك الحجج أو ينشئها بالنص من غير رسمٍ، وإنما هي موجودة يكتشفها أو يكشف عنها، يجدها في المشهورات والمواضع، وما عليه إلا أن يربط بينها حتى تكون بنيتُها الاستدلالية مُحكمة [٤].

---

١ يشار إلى أنّ منطق الخطابة المغالطي هذا وجد طريقا إلى أذهان القدامى من مثل الجاحظ إذ يقول: "الخطابة هي البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة وإظهار ما غمض من الحق وتصوير الحق في صورة الباطل". البيان والتبيين، ج١، ص٨٨. كذلك فينسجم هذا المنطق مع مفهوم التخييل وحدُّه لدى الجرجاني: "ما يُثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا، ويدّعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا يخدع فيه نفسه". أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨١، ص٢٣٩.

٢ أرسطو: الخطابة، ص١٨١.

٣ يستلهم حمادي صمود هذا المصطلح من الجاحظ، حيث يعتقد أنه يوافق المعنى اليوناني الذي يشير إليه في هذا القسم. أهم نظريات الحجاج، ص١٤.

٤ حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص ١٤. وانظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١٧٧ وما بعدها.

- **ترتيب الأقسام :**

إذ بعد الظفر بالحُجج والتفكيرِ في مكونات الخطاب ومراحله الكبرى، لا بدّ من التفكير في ترتيب تلك الحُجج ووضع كلٍّ منها في المكان المناسب لها، فيزيدها ذلك قوّة ويمَكّن لها في ذهن المخاطَب. وقد أفاضت المؤلفات القديمة والحديثة في وظيفة الترتيب وأقسام الخطاب، وما يجب أن يكون عليه كلّ قسم من تلك الأقسام حتى يؤديَ وظيفة الجزء في الكلّ؛ فالمطالع والمقدّمات مدعوّة إلى استمالة الأعناق وحلّ السخائم وجلب ودّ السامع، مع الزج به في غمرة القضية. أما المتن أو الخبر، فحديثٌ عن الوقائع باعتماد التاريخ أو الخرافة أو المُصطنع. أمّا الخاتمة أو مخارجُ النصّ، فإنها تلخّص ما انتهى إليه الخطيبُ، وتسعى إلى تحريك الجمهور، والفعل في عواطفه. وليست هذه الأقسام إلا نموذج يُطلب من الخطباء البارعين التصرّف فيه، والخروجُ عنه بحسب ما تدعو إليه ملابسات الخطبة وظروفها [١].

- **العبارة :**

واستعمل ابنُ رشد كلمة (فصاحة) مقابلا لهذا للتدليل على العبارة، بينما اختار ابنُ سينا عبارة (التحسينات واختيار الألفاظ للتعبيرات)[٢]، أما عبد الرحمن بدوي فآثر استعمال كلمة (أسلوب)[٣]، على أنها كلّها تصبّ في المعنى نفسِه ترجمة للمنزع الأرسطيّ الذي تبدّى في أكثرَ مِن موضعٍ في خطابته، ومنها قوله: "فإنه ليس يكفي بأن يكون الذي ينبغي أن يقالَ عتيدا، بل يُحتاج اضطرارٌ إلى أن يقال ذلك على ما ينبغي"[٤]. وأيّا كان من أمرٍ فإنّ هذه المرحلة أهمّها؛ فبعد أن يكون الخطيب تهدّى إلى الحُجج المناسبة لمقام خطبته، ورتب الأقسام في ذهنه بما يجعلها مترابطة ترابطا كأنه ليس في الإمكان أحسنُ منه استجابة لمقتضى الاستدلال وشروط المنطق، راح بعد ذلك يبحث عن اللفظ المناسب الذي به يُخرج كلّ ما كان في الذهن والذاكرة إلى الوجود والفعل. "فبالعبارة يتغير حُكم الخطبة من اعتمالٍ مستور لآراءٍ وحُججٍ وقضايا، إلى وجودٍ ظاهر لا يمكن بدونه أن يَحدث الالتقاءُ بين المتكلم والسامع ولا يتيسّر أن يبلغ الخطيب من المخاطَب مآربه، وأن يقضيَ عنده حاجته" [٥].

---

١ حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص ١٥– ١٦.

٢ أشار هشام الريفي إلى ذلك في بحثه: الحجاج عند أرسطو، ص ١٧٣.

٣ أرسطو: الخطابة، ص١٨٥ وما بعدها.

٤ المصدر نفسه، ص١٨١.

٥ حمادي صمود: في الخلفية النظرية للمصطلح، ص ١٦– ١٧. تحسن الإشارة هنا إلى أنّ انحسار الخطابة الأرسطية كان قد تقلص واختُزل في هذا العِطف من أعطافها، والذي عُدّ من أقسامها الثانوية لأنه ضرب من(مسرحة القول) كان الخطباء يستعينون به على التأثير في المستمع وتعديد مآتي الخطاب. انظر: المرجع نفسه، ص٣٩.

٥ يعرض حمادي صمود لاثنين من أهمّ المصنفات التي تؤرخ لأطوار الخطابة الأرسطية وترددها بين التوسع والانحسار. انظر: المرجع نفسه، حاشية ص٣٦.

وأيا كان من أمر، فهذه عناصرُ لا يختصّ بها الخطاب عند اليونان واللاتين دون العرب، ولا القديم دون الحديث، وإنما الاختلاف في العنصر المهيمن فيها من حضارة إلى حضارة ومن حقبة تاريخيّة لأخرى، بل إنّ اتحاد الأسباب قد يؤدي إلى تطابق النتائج رغم اختلاف السّياق حينا، ناهيك عن تمايز المعطيات المقامية والتفاوت في أقدار المخاطبين، وما يستتبعه ذلك من تقديمٍ لوسيلة وتأخيرٍ لأخرى .

(د) أنواع التصديقات الأرسطية :

تمثّل الحُجج (التصديقات) النواة المفهومية في الممارسة الحجاجية الأرسطية، ولمّا كانت موزّعة على ما هو عقليّ حينا وما هو عاطفيّ آخَر، فإنها تصبّ كلها باتجاه التمكّن من إقناع المتلقي بفحوى الطرح، وتؤسَّس على إكساب مادة الحِجاج قدْرا أكبرَ من المصداقية، حتى لو تعلّق الأمر بتلك المادة التي تكون في البدء متمتعة بقدرٍ ضعيف من المصداقية من وجهة النظر الأرسطيّة[1]. وعليه، فننطلق من قول أرسطو الأوّل شارحا به ضروب تلك الحُجج بما نصّه: "فأمّا التصديقات، فمنها بصناعة ومنها بغير صناعة. وقد أعني باللاتي بغير صناعة تلك اللاتي ليست تكون بحيلة منّا، ولكنْ بأمور متقدّمة كمثل الشهود والعذاب والكُتُب والصّكاك وما أشبه ذلك. وأما اللاتي بالصناعة، فما أمكن إعدادُه وتثبيته على ما ينبغي بالحيلة بأنفسنا. فمن هذه الآن ما ينبغي أن يُستعمل استعمالا، ومنها ما ينبغي أن يُستخرج استخراجا" [2].

وعلى الرغم من أنّ أرسطو لم يكن ليفصّل القول على الابتداء في ضروب التصديقات الصناعية التي انصبّ اهتمامُه عليها – باعتبارها ثمرة الصناعة وعنوانا على تضلّع الخطيب من القواعد وإتقانه لها – في مقابل إهماله للنوع الأول الذي حلّ في مرتبة دونها مرتبة، إذ كان حديثه عنها مقتضبا وتناوله لها محدودا، على أننا نكتفي من ذلك بالوقوف على إشارة منه فيها إلى امتياح ضربها الصّناعي في محورين؛ إذ إنّ منها ما (يُستعمل) ومنها ما يُستخرج، وعلى ذلك فيحيل المستعملَ إلى أقاويلَ متوفرةٍ قبليا فيها طاقاتٌ كامنة، فيستعملها كما هي، أو يتصرّف فيها وجوها من التصرف والتحويل، يعتّم بعضا من الجوانب ويُبرز أخرى، ويدرجها في حركة حجاجية محققة لمقصديته .

على أنّ الأهم من هذا الملحظ أنه اختطّ للحجج الصناعية في موضعٍ آخرَ مستويات ثلاثة نستبطنها بما نصّه: "فأما التصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواع ثلاثة: فمنها ما يكون بكيفية المتكلّم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون

---

١ محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، المجلد ٤٠، أكتوبر– ديسمبر، ٢٠١١، ص٢٥.

٢ أرسطو: الخطابة، ص١٨١.

بالكلام نفسه قبل التثبيت"[١]. وعليه، فتُناط الحُجج الصناعية بفرعين: أحدهما ذاتيّ نفسيّ متعلق بأخلاق الخطيب وشخصيته حينا، وأحوالِ سامعيه وانفعالاتهم آخَر. أما ثانيهما، فمنطقيّ موضوعيّ مصطَنع بالخطاب ذاتِه، ويتحقق سَمْته تبعا لمكوّنين من مكونات البناء الحجاجيّ، يتعلق الأوّل بمادة الحجاج بما هي مقدماتٌ وحُجج، والثاني بالأشكال الاستدلالية بما هي حركة حجاجية تؤسَّس على تلك الموادّ. بعبارة أخرى، فمدار الحُجج الصناعية التي اختطّها أرسطو على ثلاثة: حُجج الباثّ (الإيتوس)، وحُجج المتلقي (الباتوس)، وحُجج الخطاب نفسه (اللوغوس)[٢]، وسيردف بيانُ النّسْغ الذي يجري في كلّ منها في إبّانه من الدراسة [٣] .

وبتدبّر قول أرسطو آنف الذكر نتبين أنّه كان في إطار سعيه إلى تأسيس نظرية استدلالية حاضنة لأنواع الأقاويل الحجاجية قد اختصر ذلك في مستويين من القول مختلفين اشتغل عليهما في غضون درسه للأشكال المضطلعة ببناء حركة الانتقال الحجاجي داخل النسيج الخطابي، وهما: (الضمير) و(المثال)، كذلك فنتبين أنه اهتم بعلاقتين مختلفين تكون بهما تلك الحركة، وهي حركة انتقال من مقدمات إلى نتائج: علاقة انتقال أولى تكون من عامّ إلى خاص (قياس)، وعلاقة انتقال ثانية تكون من خاصّ إلى خاصّ آخرَ أشهرَ منه بالاستناد إلى ما بينهما من مماثلة (استقراء) [٤]. ولا بدَع، فتينك هما البنيتان المنطقيتان المألوفتان في طرحه، وقد مثّل بهما الأساس الذي قامت عليه دعائم نظريته في بناء الحجاج، بما هو حركة من مُعطىً إلى نتيجة [٥].

وإنّ أظهر ما يعنينا من ذلك كله ثاني ذينك الضربين وهو (المثال)؛ ذلك أنّ إجراء أرسطو إياه على وحداتٍ قولية تشترك في قيامها على علاقة المماثلة وتختلف جنسا ومدىً وشهرةً، أنه تحت ذلك المصطلح أدرج وحدة قولية دنيا توافق ما يسمّيه علماء البلاغة العرب (تشبيه التمثيل)، وأدرج كذلك وحداتٍ قولية قصوى هي أجناس من الأقاويل السردية المختلفة بعضها أخبارٌ، وبعضها الآخر حكاياتٌ مثَلية[٦]. وبهذا النوع أيضا علّق ابنُ رشد الأمثال؛ فقد قال: "والمقدمات

---

١ أرسطو: الخطابة، ص١٠.

٢ انظر: المصدر نفسه، ص١٠ وما بعدها. والنقاري حم: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد٩، ١٩٨٧، ص٩٦– ٩٨.

٣ انظر الصفحة (٧٨) وما بعدها من الدراسة .

٤ انظر: أرسطو: الخطابة، ص١٥٤ وما بعدها.

٥ انظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١٠١.

٦ هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص٢٥٧. انظر تفصيل ذلك: محمد الولي: مدخل إلى الحجاج، ص٢٧ وما بعدها.

التي جرت عادة الجمهور من العرب وغيرِهم على أن يستعملوها في مخاطبتهم مثلُ قولهم: (ذكّرني الطعن وقد كنت ناسيا)، وقولهم: (بلغ الماء الزبى)، وغير ذلك، وهي داخلة في هذا الجنس"[١].

وممّا يجدر ذكره أنّ أرسطو لم يضع المسلكين الحِجاجيين الآنف ذكرُهما في درجة واحدة من حيث النجاعة الإقناعية، إذ مال إلى أنّ الاستقراء (المثال) وإن كان أكثر إقناعا وأبينَ وأعرفَ في الحسّ وهو كذلك في متناول الجمهور جميعِهم، فإنّ القياس الإضماريّ أشدُّ إلزاما للحُجة، وأبلغُ عند المتناقضين. وعليه، فلا ينبغي استخدام الأمثلة إلا في غياب الأقيسة، أمّا بحضورها فنورد الأمثلة كشواهدَ تعضُد هذه الأقيسة وتمثّلُ لها[٢]. على أنّ ما نميل إليه أنّ المثال كثيرا ما يُنتج اقتناعا أعذب، بخاصّةٍ إن هو انتسب إلى الفئة التمثيلية أو الاستعارية التي تقرّبه من مجال الشعرية، ولا عجَب إذ لكي تتوقدَ الحُجة ينبغي إشعالُ فتيلها ببلاغة المجاز؛ فلا حجاج باطّراحِه .

ثالثا: الحِجاج في تصوّر البلاغيين الجُدد :

أ- مفهوم بيرلمان وتيتيكاه - (أشكال الحجاج وبناه) :

لئن كان مفهوم الحِجاج بما هو بلاغة جديدة لها أطرُها ومقدماتها وتقنياتها لم يكن ليتبلور في جلّ ما سلف تفصيلُه في الطرح الأرسطيّ من ممارسات على الرغم من كونها النواةَ الأولى التي عنها تخلّق، فإنّ هذه السبيلَ بدأت في اللحوب شيئا فشيئا منذ ظهَر (مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة) لبيرلمان وتيتيكاه عام ١٩٥٨م، والذي يُعتبر جماع تصانيفهما وزبدة أبحاثهما المتفرقة في مقالاتٍ وكتب أخرى لهما، على أنّه أكثرُها شهرة واكتمالا وإلماما بقضايا الحِجاج.

إنّ أهمّ أثرٍ تركه هذا الكتاب في نظرنا ابتداءً تعريفُه للحجاج وحدُّه لموضوعه وغرضِه بما نصّه: "موضوع نظريّة الحِجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم" [٣]، كذلك فالغاية من كلّ حِجاج لديهما تؤسَّس على كونه "يجعل العقول تُذعن لما يُطرح عليها أو أن يزيد في درجة ذلك الإذعان؛ فأنجعُ الحِجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتُها لدى السامعين بشكل يبعثهم

---

١ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت:٥٩٥هـ): تلخيص الخطابة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص٢١٢- ٢١٣.

٢ النقاري حم: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، ص٩٨. وانظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١٦٨.

٣ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، ص٢٩٩، نقلا عن: بيرلمان وتيتيكاه (Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tyteca): مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة (Traite de l'argumentation: La novelle rhetorique)، المطابع الجامعية بِليون، ١٩٨١، ص٥.

على العمل المطلوب إنجازُه أو الإمساكُ عنه، أو هو ما وُفّق على الأقلّ في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة "[١].

وبناءً عليه، فإنّ قيمة هذا التعريف تكمُن في قضائه على تلك الثنائية التي ظلّ رهينها قرونا، ولئن كان يستند إلى صناعة الجدل حينا وصناعة الخطابة آخر، فإنه قد صيغ بكيفية تجعل من الحجاج مفهوما ثالثا لا هو بالجدل ولا هو بالخطابة؛ إذ أسِّس على رفض الباحثَين الازدواجية الناجمة عن الجدل والخطابة باعتبار مدار الأول على التأثير في ذهن المتلقي (نظريا)، وموضوع الثاني على التأثير في الإرادة (عمليا)، وإنّ في ذلك تمييزا مغلوطا من شأنه أن يؤدي إلى مأزقٍ الوجهُ فيه استحالة تصوّر الإنسان مركّبا من ملكات بعضُها منفصلٌ عن بعضٍ انفصالا تامّا[٢]، ولكنهما على الرغم من ذلك لم يكونا ليتجاوزا الطرح الأرسطيّ المؤسَّس على ذينك المحورين وأبقيا على صلة به واضحة؛ بحيث أخذ الحجاج لديهما من الجدل التمشّي الفكري الذي يقود إلى التأثير الذهني في المتلقي وإذعانه إذعانا نظريّا مجردا لفحوى الخطاب وما جاء فيه من آراءٍ ومواقفَ، كذلك فقد استلهم من الخطابة توجيه السلوك أو العملِ والإعداد له والحضّ عليه، ولكنه يبقى مختلفا عن الخطابة والجدل من جهة كسره للثنائية التقليدية وجمعه بين التأثير النظري والتأثير السلوكي العملي، وإنّ في ذلك مدعى ملحّا لأن نقرّ معهما بأنه (خطابةٌ جديدة) .

على أنّ من الجدير ذكرُه أنّهما اعتدّاه إلى الخطابة أقربَ منه إلى الجدل؛ ذلك أنّ الجدل في نظرهما يؤسَّس على مناقشة الأطروحات مناقشة نظرية محضة غيرَ متعلقة بذاتٍ أو بظرفٍ، وليس الحِجاج من هذا القبيل؛ إذ الحقيقة فيه ليست مضمونة، ولا هي واحدة أو ضرورية ولا مفارقة أو متعالية، بل هي نسبية وذاتية، لكنْ لا إلى غير حدّ[٣]. يقول المؤلفان: "الغاية من تقريبنا بين الحجاج والخطابة أن نلحّ على أنه لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلّم ويصادق على ما يُعرَض عليه"[٤]. وبذلك، فيتنزّل الحجاج لديهما في صميم العلاقة التفاعلية التي تجمع المتكلم بمتلقيه، والذي من الممكن أن يكون كونيا عاما، حاضرا أو

---

١ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص ٥٩. يشار إلى أنّ الطريقة التي بها يتحصل الإذعان لدى الباحثين هي (الاقتناع)، وفرق ما بين الإقناع والاقتناع أنّ المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أما في حالة الإقناع فإنّ الغير هم الذين يقنعونه دائما. فغالبا ما يؤسس الإقناع على مخاطبة الخيال والعاطفة، مما لا يدع مجالا لإعمال العقل ولحرية الاختيار، ومن مقومات الحجاج عند المؤلفين (حرية الاختيار على أساس عقليّ). عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص٣٠١.

٢ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، ص٣٠٣.

٣ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص٣٠٦.

٤ المرجع نفسه، ص٣٠٨، نقلا عن: بيرلمان وتيتيكاه: المنطق، اللغة والحجاج، ص٧.

غائبا، فردا أو جماعة، بل من الممكن أن يكون المُحاجّ نفسه باثا ومتلقيا لخطابه في آن[1]. كذلك فبتنزيلهما الحِجاجَ منزلة وسطى بين صناعتي الجدل والخطابة يكونا واصلا النهج الأرسطي بأن أخرجاه من ربْقة الإيهام والاستمالة، وبرّءاه من تهمة الدعاية والمغالطة التي ظلت لائطة به في الغرب بصورة جعلت منه محلا للاتهام ومجلبة للشّبه كما سلف تفصيله.

وأيا كان من أمر، فإنّ تعدّد منافذ هذا التصور وتشعّب مسالكه أفضى بنا إلى أن نسوق الكلام بالتعميم على التمهيد، وأن ندير طرحنا على ألحّ مستوىً محّضه الباحثان في مصنفهما وهو (أشكال الحِجاج وبُناه)؛ باعتباره يشكل لبّ المناولة الحِجاجية فيه أوّلا، وركيزة تستجيب لضرورات بحثنا ثانيا من حيث يؤسَّس في جوهره على التراث المثليّ. ومدار ذلك على ما يردف :

أوّلا: إنّ للخطاب الحِجاجيّ قبل أن يستويَ كِيانا مشكَّلا من صنوف الحُجج المفرَغة بتقنيات لصوغها يواجه بها المتكلم متلقيه بغية إيقاع التصديق من لدنه **منطلقاتٍ حجاجيةٍ مدارُها على مقدمات** تؤخذ على أنها مسلماتٌ يقبل بها الجمهور، وإنه باستخدامه إياها منطلقا للمحاجّة وأسّا لها إنما يعوّل على هذا التسليم، وإن كان هذا الجمهور قد يرفضها إما لكونه لا يسلّم بهذا الذي جاء به الخطيب ينطلق منه معتبرا إياه من المسلّمات، وإما لكونه يفطن للبعد الأحادي الذي قام عليه اختيارها، أو لكون هذا الجمهور قد أدرك النوايا التي يبيّتها الخطيب من إتيانه بها[2]. وعليه، فالمقصود بقولنا مقدمات: المقدمات المتعلقة بالقضايا التي منها يكون الانطلاق، فهي نقطة انطلاق الاستدلال، ومنها: الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، وهرميّة القيم، والمعاني أو المواضع[3]. وإنها على تفاوت ضروبها تمثل معطىً تقام عليه دعائم الحِجاج، يَعتمد الحس المشترك الذي لجماعة لسانية بعينها، بل ومناطَ موافقةِ كلِّ عاقلٍ .

---

[1] يحيل ذلك إلى مفهوم (تكاثر ذوات المتكلّم)، انطر في ذلك: محمد سالم الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، المجلد ٢٨، العدد٣، يناير– مارس، ٢٠٠٠، ص٧٣.

٢ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته، ص٣١٠.

٣ انظر تفصيل ذلك: المرجع نفسه، ص٣٠٩– ٣١٦.

ثانيا: أما **أشكال الحجاج وبناه** فلقد حصرها بيرلمان وتيتيكاه في تقنيتين أو طريقتين حجاجيتين، هما طريقة الوصل[١]، وطريقة الفصل[٢]. ويتفرّع عن الأشكال الاتصالية أنواع ثلاثة من الحُجج، هي الحجج شبه المنطقية التي تستمدُّ طاقتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة. والحُجج المؤسَّسة على بنية الواقع، من قبيل الربط السببيّ وحُجّة السلطة. و(الحُجج المؤسِّسة لبنية الواقع، شأن المثل والتمثيل والاستعارة)، فهذه تُعاد بوساطتها صياغة بعض العناصر الفكرية على غرار الأشكال المسلّم بها في مجالات أخرى من مجالات الواقع [٣].

وعليه، فالحُجج لديهما على تنوعها آيلة إلى فرعين جامعين، يقوم أحدُهما على اعتماد البنى المنطقية والطرائق الرياضية، أما ثانيهما فمداره على استخدام الحُجج للربط بين أحكامٍ مسلّم بها في الواقع وأحكامٍ يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلّما بها. والواقع أنّ ما يتفرع عن ذينك الضربين من حُججٍ هو على التعدد والتنوع بطريقة تجعل إمكان الإحاطة به وتفصيلِه ليس بالأمر الهيّن المبذول، لذا، فسنعمد إلى عرض أكثرها اعتلاقا وتواشجا بمادة الأمثال، ومن ذلك :

- **حُجّة الرّمز المؤسَّسة على بنية الواقع :**

ويستمدّ الرمز قيمته مما يوجِد من ترابطٍ واتصال تزامنيّ بين الرامز والمرموز إليه، فالعلاقة بينهما علاقة مشاركة أو تبرير، وهذه العلاقة هي التي تثير العاطفة. وعليه، فمن الضرورة إذن على صانع الحجاج أن يدرك مدى اكتساب شيءٍ ما طبيعة رمزية، ويوظفَه في عمل المحاجّة؛ كون الرمز من أنجع الوسائل المؤثرة فيمن يقرّون بوجود الاتصال بين طرفيه، أما أولئك الذين لا يدركون تلك العلاقة الترابطية فلا يؤثر فيهم بحال[٤]؛ إذ مناطه على الأرضية الثقافية المشتركة التي يتبدد أثرُها بتغير الأوساط الاجتماعية والثقافية. وعليه، فإننا لا نعدم لدى العرب رموزا كثيرة مشتركة يتفقون على أهميتها ويؤمنون بقداستها، وإذا أراد أحدُهم إقناع متلقيه بفكرة ما احتاج أن

---

١ وهي الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها، فتتيح بذلك قيام ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها، أي إبراز تلك العناصر في هيكلية وبنية واضحة، أو لغاية تقويم أحدها بوساطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا. المرجع نفسه، ص ٣١٤.

٢ أما طرائق الفصل أو الطرائق الانفصالية، فهي تلك الطرائق التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينها ولها مفهوم واحد، فهي راجعة إلى اسم يعيّنها، وإنما وقع الفصل بينها وعُمد إلى تكسير المفهوم الواحد الذي يجمع بينها لأسباب دعا إليها الحجاج، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٣ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص٣٥.

٤ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص٣٣٨.

يحرّك في ذاته قداسة هذا الرمز. ولا غرو فقد تواترت بينهم أسماءٌ سارت بين الناس أمثالا وتداولها الأدباء حُججا تخدم وجهة معينة في خطاباتهم إيجابية كانت أو سلبية .

- **تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة :**

ولعلّ هذا الضرب من أشكال الحجاج ألحّها بالنسبة لنا كونَه أوثقُها اتصالا بمشاغلنا؛ إذ فيه يُدرِج الباحثان الأمثالَ، ويعتدّانها من الحالات الخاصة التي تبدأ مفردة معزولة، على أنها كثيرا ما يُصار إليها لتثبيت حُكمٍ أو نشرِ فكرة معينة، فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة يتمّ توسيعها بحيث تصبح حالة عامة مقتسمة [١]. كذلك فهما يُردفان هذا الملحظ بآخرَ وثيقِ الصلة بالأمثال من حيث هي مناويلُ مولِّدة وقوالبُ تحاكَى، فيقولان بـ(النموذج) الذي هو ضربٌ خاصّ من الأمثال عندهما، بل ويُلحّان على هيبة النموذج كونه المثالَ الذي يظهر بمظهرٍ يستوجب تقليدَه[٢]. وعليه، فإنّ أنسب المجالات لتوظيفه مجالُ التوجيه والأمر والقيادة، توجيهِ المتلقي إلى سلوكٍ معين وقيادتِه نحو موقفٍ محدّد، غير أنّ ذلك يتطلب من المُحاجّ أن يدقّق في صوغ نماذجه وقدّها من اللغة بحيث تظهر فاتنة ساحرة تدعو إلى الاقتداء، وتُغري بالسّير، وإنّ ذلك لممّا سيردف تفصيله في الإبّان .

- **الاستدلال بواسطة التمثيل :**

تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ مؤدّى مرادهما من هذا الضرب على (تشبيه التمثيل) الذي هو تشبيه منتزع من متعدّد، إذ يرى المؤلفان أنّ التمثيل في الحِجاج ينبغي أن تكون له مكانتُه باعتباره أداة برهنة؛ " فهو ذو قيمة حجاجية كبيرة تظهر حين ننظر إليه على أنه تماثلٌ وتشبيهٌ قائم بين بنيتين، على أنّ ما يؤسِّس أصالتَه ويميّزُه عن مفهوم المشابهة المبتذَل بحسبهما هو أنه ليس علاقة مشابهة، وإنما هو تشابه علاقة"[٣]. على أنّ التمثيل لديهما لكي يكون حجاجيا لا جماليا خالصا له من الشروط ما يكفل له دفع المسار الحجاجي، فقد ألحّا على ضرورة انتماء كل من طرفي التمثيل إلى ميدانين مختلف أحدهما عن الآخر وتشملهما بنية واحدة؛ "كون الغاية فيه توضيح الموضوع بواسطة الحامل الذي ينبغي له أن يكون في العادة أشهر من الموضوع، وأكثر ذيوعا" [٤].

---

١ انظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنيّاته، ص ٣٣٧.

٢ المرجع نفسه، ص٣٣٨.

٣ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته، ص٣٤١.

٤ المرجع نفسه، ص٣٤٢.

أمّا المعيار الثاني الذي اشترطاه في التمثيل حتى ينهض في الخطاب مكوّنا حجاجيا فمداره على التفاعل القائم بين طرفي التمثيل؛ إذ في الحجاج ينبغي أن لا يكون متّسعا مداه، "ففي حين لا شيء يمنع من أن يطول التمثيل ويمتدّ في مجال الإبداع، فيُطلب منه في مجال الحجاج أن يلتزم بحدّ معيّن وإلا فقد طاقته الإقناعية. إنّ إطالة التمثيل تكون أحيانا غايةَ أن تثبَّت صحتُه من تلك الإطالة، لكنها قد تجعلُه عرضة لتجريح المخاطَب"[١]. على أنّ هذا التفاعل يشتدّ ويلطف حينا، وإنّ في ذلك إحالة إلى (الاستعارة) من حيث هي عندهما "تمثيلٌ تكثّف فهو موجز، ووجه الكثافة فيه والإيجازِ الاندماجُ الحاصل بين أحد عناصر الموضوع وأحد عناصر الحامل اندماجا لا يمكن معه معرفة أيّ العنصرين هو الموضوع، وأيّهما هو الحامل، وهو ما يحتّم علينا أن نستنجد بأحد السياقين المقاليّ أو المقاميّ لكي نفهم"[٢]. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاستعارة تحتلُّ حجاجيا مرتبة أعلى من كلّ أصناف التشبيه، على اعتبار أنّ الطاقة الحجاجية تزدادُ كلّما عمَدنا إلى التقريب بين طرفي التشبيه، وهي تَنزِع إلى مزيد التقريب بين الطرفين حتى لتكاد تُماهي بينهما.

كذلك فمن المَلاحظ اللطيفة التي تفتّقت عنها مناولتُهما الحجاجية في ملحظ الاستعارة هذا أنّ منها ضربا يعدّ أكثرَها نجاعة في الحِجاج، وهو ما أطلقا عليه (الاستعارات النائمة)، والمقصود بها (الاستعارات التي تُنوسِي أصلها المجازيّ فغدت من معجم المجموعة اللسانية، ومأتى طاقتها الحجاجية في رأيهما مادّتها التمثيلية التي يَسهُل على المخاطَبين قبولُها والتسليمُ بها، ذلك أنّ هذه المادة ليست معلومة فحسب، وإنما هي مادة انسلكت بواسطة الكلام في التقاليد الثقافية التي لأصحابه)[٣]. وأيّا كان من أمرٍ، فمَكمنُ الطاقة الحجاجية في مثل هذا الضرب من الصيغ البلاغية متأتّ من صعوبة إبطال الحِجاج القائم على تشبيه أو استعارة، ومأتى ذلك يكمن في توريط المتلقي وإجباره على تأويلها وتفكيك عناصرها، وبذلك يقع إلزامُه بالنتيجة التي انتهى إليها بعد تفكيكٍ وتأويل، لكن ينبغي أن نضيف هنا أنّ الإمكانية الوحيدة لردّ استعارةٍ أو تشبيهٍ حِجاجيّ هو الإتيان باستعارة تناقض الأولى أو تشبيه يهدم الأوّل وينقضُه [٤].

ثالثا: على أنه لا تكفي أن تكون للخطيب مقدمات وحُجج من قبيل ما سلف، بل لا بدّ من **إخضاعها لعنصري الاختيار والصوغ**؛ إذ إنّ ضروب الموافقات والمصادَقات والحُجج المتاحة له من الاتساع وإمكان تعدّد وجوه الاستعمال بما يوجب انتقاء عناصر المحاجّة. وتأسيسا على ذلك فينبغي عليه انتخاب مِثلها والتشديدُ عليها بحسب حضورها في أذهان سامعيه، كونَها ألصق

---

١ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته، ص٣٤٤، نقلا عن: بيرلمان وتيتيكاه: مصنف في الحجاج، ص٥١٨.

٢ المرجع نفسه، ص٣٤٤– ٣٤٥.

٣ المرجع نفسه، ص٣٤٥.

٤ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٦٩.

بتحريك العاطفة والإرادة من ثمة[١]. ثمّ إنّ الاختيار يخضع بدوره لعملية تالية ذاتِ فرعين: يؤسَّس أوّلُهما على طرائق العرض الحجاجية التي تُتَوخّى في الخطاب، ومن جملتها لديهما التكرارُ لإبراز حضور الفكرة المقصود إيصالُها والتأثيرُ بها، كذلك التشديدُ على مقاطع الخطاب من خلال الصّوت أو من خلال الصّمت الذي يَسبق أداءها، وكثرةُ الإشارات إلى الدقائق والرقائق المتعلقة بالموضوع تكثيفا لحالة الحضور التي نريد أن يتسم بها موضوعُنا في ذهن السامعين ولإحداث الانفعال أيضا، فبقدر ما يكون الموضوع مخصوصا يكون أبعثَ على الانفعال [٢].

أما ثانيهما فمدارُه على الصّيغ التعبيرية التي لها دورٌ حجاجي في عرض المعطيات، من ذلك النفي، والاستئناف، والأمر، والاستفهام، وغيرها من الوسائل المُفضِية إلى إقناع المتلقي وحمله على التصديق من خلال التنويع في ضروب التعبير عن الفكرة [٣]. على أنّ جوهر تلك الصّيغ بحسبهما **(القوالبُ المكرورة)**، والتي تتدرج في عباءتها الحِكم والأمثال التي تساعد على حدوث الوفاق بين المتكلم ومستمِعه كونَها من نتاج الاجتماع الثقافيّ المشترك، كذلك فتشي بوجود قاعدة أو معيارٍ يؤهّلها لأن تكون منطلقا للحجاج حينا، وحُجّة دامغة آخَر[٤]، وإنّ في ذلك كلّه مسعىً لتحقيق (نفاذية الخطاب) باجتيازه الأطرَ القولية إلى الفعل والحدث والتغيير[٥].

ب- مفهوم ديكرو وأنسكومبر- (الحِجاج في اللغة) :

إنّه منظورٌ تبلور لدى الباحثَين في مصنفهما المشترك (الحِجاج في اللغة) عام ١٩٨٣م، وفي تواليف ديكرو خاصّة. وبخلاف المنظور السابق فإنّ بنية الحجاج ليست دائما ذاتَ طبيعة منطقية، ولكنها لغوية بالأساس، داخلة في صُلب اللغة التي تحتوي في بنيتها على معلوماتٍ تتعلق بالحجاج؛ إذ الملفوظات تختصّ بقطبية حجاجية، أي بكفاءة في الدخول إلى مَحملٍ لغويّ موجَّه نحو استنتاج دقيق[٦]. وعليه، فتتميز أعمالُ هذين الباحثين بمصادرةٍ مخصوصة تكمن في اعتدادهما القطبيّاتِ الحجاجية ليست مضافة إلى الملفوظ، بل هي مسجّلة في نظام اللغة، مؤصَّلة في أنسجتها القاعديّة. فماذا يتفرع عن هذه الرؤية التي تحصُر الحِجاج في نطاق دراسة

---

١ عبد الله صولة: الحجاج أطره وتقنياته، ص٣١٧.

٢ المرجع نفسه، ص٣٢٠، نقلا عن: بيرلمان وتيتيكاه: مصنف في الحجاج، ص١٩٨.

٣ انظر: عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص ٣١٩- ٣٢٢.

٤ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص٣٢٤.

٥ انظر: محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٦٣- ٦٨.

٦ صابر الحباشنة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨، ص١٨، بتصرف.

اللغة لا في البحث عمّا هو واقعٌ خارجَها؟ إنّ الإجابة عن هذا التساؤل تضعنا في مواجهةِ ألحّ القضايا العالقة بها، ومنها :

أولا: التداولية المدمجة :

يتمحور مفهوم ديكرو وأنسكومبر على رفض الرّأي القائل بالفصل بين الدلالة وموضوعُها معنى الجملة، والتداولية وموضوعُها استعمال الجملة في المقام؛ ذلك أنّ "مجال البحث عندهما هو الجزء التداولي المدمَج في الدلالة، ويكون موضوعُ البحث هو بيان الدلالة التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجلة في أبنية اللغة، وتوضيحُ شروط استعمالها الممكن"(١). يعني ذلك أنّ التداولية المدمَجة في الدلالة لا تُعنى بالبحث عن الجوانب التداولية خارج إطار اللغة، وإنما تبحث عنها داخل بنية اللغة نفسِها. وعليه، "فالموقف المبدئي من التداولية المدمجة هو أنّ اللغة تحقّق أعمالا لغوية، وليست وصْفا لحالة الأشياء في الكون، وهذا يستلزم أن يكون معنى القول صورةً عن عملية القول لا عن الكون"(٢). فالتداولية المُدمَجة بهذ الاعتبار هي بحث في الجوانب التداولية المسجَّلة في بنية اللغة ودلالة الجملة، لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية وضبط شروط استعمالها.

نستبطن من ذلك أنّ انتماء الحِجاج بمفهوم ديكرو إلى التداولية على الرغم من كونه ناجما عن إقرار منه نفسِه(٣)، ولكنه بلور به تيارا تداوليا متميزا ومغايرا في وجهته للتصور التداولي التقليدي للعلاقة بين مستويات التحليل اللغوي الذي اعتمدته التداولية منذ نشأتها الأولى مع المؤسِّس شارل موريس عام (١٩٣٨م)(٤)، ووجوُه الاعتراض على هذا التحليل ذي المستويات الثلاثة كثيرةٌ عندَه، من ذلك أنّ ظواهرَ تداولية كثيرة تَبرُز منذ المستوى الأول التركيبيّ، من حيث

---

١ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، إشراف حمادي صمود، ص٣٥١.

٢ المرجع نفسه، ص٣٥٦. لفهم آلية عمل الأفعال اللغوية في التداولية، انظر مثلا: مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٠- ٤١.

٣ يتضح ذلك بما قوله: "أريد بادئ ذي بدء أن أحدد الاختصاص الذي تنتمي إليه أبحاثي، إنه البراغماتية الدلالية أو البراغماتية اللسانية". عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٣٨.

٤ تؤسس التداولية على منطق خطي للعلاقة بين التركيب والدلالة والتداول، بحيث يعنى أولها بقواعد التوليف بين المكونات المكونات اللغوية، وثانيها بالعلاقة بين العلامات ومراجعها والحكم على الجملة بالصدق أو الكذب انطلاقا من ضبط مدى استيفائها لشروط الصدق، ويعنى التداول أخيرا باستعمال الجمل في التخاطب للبحث في مدى مناسبتها للمقام أو خروجها عن الموضوع.

انظر في التداولية: عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ٢٠٠٤. محمد محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت. راضية خفيف بوبكري: المقاربة التداولية للخطاب الأدبي، مجلة الموقف الأدبي، العدد (٣٩٩)، تموز، ٢٠٠٤. وانظر مثلا في فروق بين الحجاج والتداولية والأسلوبية: صابر الحباشنة: التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، ص١٥ وما بعدها.

توجد بعض المكونات اللغوية التي لا تتحدد إلا مقاميا على الرغم من كونها مسجّلة في بنية اللغة سابقة للاستعمال في مقام محدد، وغيرها الكثير[١].

وبناءً عليه، فحدّ الحِجاج لديهما هو أن يقدِّم المتكلم قولا (أو مجموعة أقوال) موجّهة إلى جعل المخاطَب يقبل قولا آخر (أومجموعة أقوال أخرى)، سواءٌ أكان القولُ الثاني صريحا أو ضمنيا، وهذا الحمل على قبوله على أنه نتيجة للقول الأوّل (الحُجة) يسمى عملَ محاجّة[٢]. يعني ذلك أنّه إنجازٌ لعملين مدارُ الأول على التصريح بالحُجّة أما الآخر فعلى الاستنتاج، سواءٌ أكانت النتيجة مصرّحا بها أو مفهومة من القول الأول. على هذا النحو، فيكون الخطاب "مبنيّا على تتابع الأقوال تتابعا صريحا أو ضمنيا في شكل سلسلة من الحلقات الحجاجية الممكنة، لكنها تكون في تتابعها ذلك متأتية من بنية الأقوال اللغوية لا من مضمونها الإخباريّ"[٣]، فالحِجاج إذن هو علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تَنتج عن عمل المحاجّة، ولكنّ هذا العمل محكومٌ بقيود لغوية، وفي ذلك يورد شكري المبخوت: "إنه من أجل أن يكون القول الأول حُجّة تفضي إلى القول الثاني لا يكفي أن يكون في القول الأول من الحجج في مستوى المضمون ما يفضي إلى التسليم بالقول الثاني؛ إذ ينبغي أن تشتمل البنيةُ اللغوية في القول الأوّل على بعض الشروط التي من شأنها أن تؤهّل القول الأول هذا لكي يمثّل في خطاب ما حجّة تُفضي إلى القول الثاني" [٤].

ثانيا: السّلالم الحِجاجية :

لمّا كان عملُ المحاجّة يُقام على علاقة التلازم بين الحُجة ونتيجتها سواء أكانت النتيجة مصرّحا بها أو مسكوتا عنها، فإنّ في تلك العلاقة سماتٍ أساسية من جملتها أنّ مجموعة من الأقوال التي ينصُبها المتكلم دعامة استدلالية حِجاجية لصالح النتيجة نفسِها قد لا تكون على درجة واحدة، بل تتفاوت فيما بينها في ميزان القوة والضعف على اعتبار النتيجة. وعليه، فعندما يؤسس القِسم الحجاجي على ترتيبٍ بين الحُجج يَعتبر المتكلمُ بمقتضاه أنّ (ق١) أقوى من (ق) بالنسبة إلى (ن)، وأنّ استخلاص (ن) من (ق) يستلزم استخلاصها من (ق١) والعكس ليس صحيحا، فإنّ علاقة الترتيب هذه تكوّن سلّما حجاجيا يمثّل له ديكرو بالرسم التالي [٥] :

---

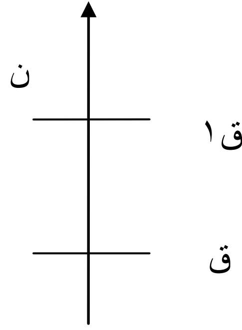
١ انظر: شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٥٥– ٣٥٧.

٢ ديكرو وأنسكومبر (Anscombre et Ducrot): الحجاج في اللغة L'argumentation dans la langue)، بروكسيل، ١٩٨٣، ص٨، نقلا عن: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٣٦.

٣ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٣٧.

٤ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٦٧.

٥ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٦٧. تحسن الإشارة إلى أنّ بعض الدارسين يصطلحون عليه بـ(الفئة الحجاجية)، انظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص٢٧٦.



ولتوضيح المفهومين اللذين يتفرعان عن هذا الملحظ يعرِض شكري المبخوت للمثالين الآتيين[١]:

- لزيدٍ أطروحة مرحلة ثالثة، بل ودكتوراه دولة أيضا.
- الرأي عندي ألا تكلف زيدا بهذه المهمة؛ فهو كفءٌ، لكنه لا يلتزم بالمواعيد.

إذ في المثال الأول نجد الحجتين تنتميان إلى سلّم حِجاجيّ واحد، حيث الحجة الثانية فيه أقوى من الأولى، وهما موجودان في قِسم حجاجي واحد، بما أنّ العرف الجامعي يضع أساس القوة بين أطروحة المرحلة الثالثة وأطروحة دكتوراة الدولة، ممّا يجعل ثاني الحُجّتين أصلحَ لتدعيم النتيجة التي قد تفيد بأنّ زيدا ذكيّا. أما النموذج الثاني، فيقدّم لنا ظاهرة أخرى انطلاقا من البنية نفسها، وفيها نلاحظ أنّ للحجتين وُجهتين متقابلتين، وأنّ كلاً منهما منتمٍ إلى قسم حجاجيّ مغاير للآخر، فإذا كانت الحجة الأولى تدعّم النتيجة (كلّفْ زيدا بالمهمة)، فمدار الثانية على دعم النتيجة (لا تكلفْ زيدا بالمهمة)، وهذا يعني أنّ ترتيب الحجج في سلّمٍ حجاجيّ واحد بالنسبة إلى البنية (ق ولكن ق١) لا يقتضي انتماءَ الحُجج إلى قِسم حجاجي واحد، وإنّ ذلك يُحيل إلى الروابط الحجاجية التي سيردف بيانُها.

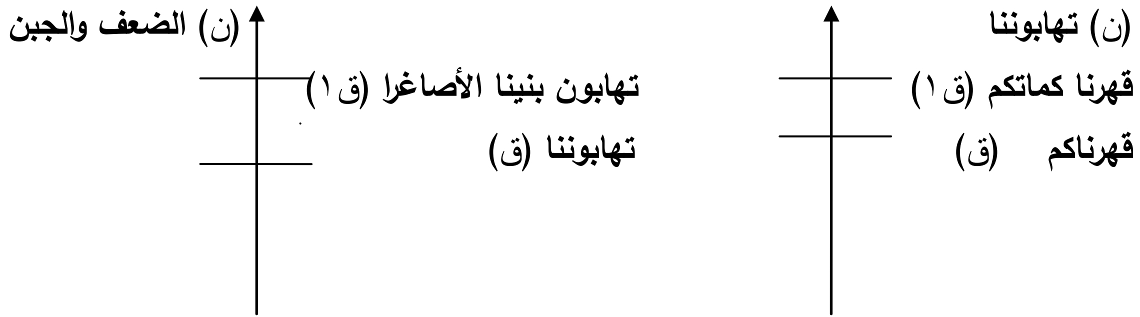
وعليه، فالقِسم الحجاجيّ قائمٌ على ترتيبٍ بين الحُجج يَعتبر المتكلمُ بمقتضاه أنّ أحدا منها يفوق الآخر قوة، وأنها جلّها تتحدّد بنتيجتها المشتركة، ولنبيّن ذلك نورد البيت الشعريّ التالي :

قهرناكُم حتّى الكُماةَ فأنتمُ   تهابونَنَا حتّى بَنِينَا الأصَاغِرا

فالحجتان الواردتان في الشطر الأول متفاوتتان في القوة، وليست لهما الدرجةُ نفسُها في السّلم الحجاجي، كذلك فتشتركان في خدمة نتيجة واحدة هي (هيبة الشاعر وقبيلته)، أمّا العلاقة الحجاجية الثانية فنلاحظ أنّ ما كان نتيجة في العلاقة الحجاجية الأولى صُيِّر حُجّة فيها للتدليل على نتيجة مضمرة هي (جبنُ الخصومِ وضعفُهم)، على أنّ التدليل على صحة هذه النتيجة دُعِّم بحجة أقوى، وبيانُ ذلك فيما يأتي :

---

١ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٦٨.



وكما ارتبط مفهوم السّلم الحجاجي عند ديكرو ارتباطا تلازميا بالحُجّة، فقد ارتبط كذلك بالمتكلم؛ إذ إنّ الحجج في تراتبها ودرجيّتها تلك تمثّل اختياره وحده، فهو الذي اعتبرها حججا مناسبة لخدمة نتيجته المرومة سواء أصرّح بها أم سكت عنها[١]. كذلك فالتراتب بين الحُجج يمكن أن يعدَّل ويتغيّر من لحظة لأخرى بتدخل عواملَ محدّدة، ذلك أنّ إضافة حجة جديدة إلى مجموعة أخرى من الحجج قد يغيّر من قوتها، وإنّ ذلك يستتبع تغيير موقفِنا فنعتدّها ضعيفة بعد قوّة والعكس صحيح[٢].

ثالثا: الروابط والعوامل الحجاجية :

لمّا كان فحوى الحجاج بمفهوم ديكرو يؤسس على تقديم الحُجّة واستخلاص النتيجة، فإنّ هذه العلاقة بين المكوّنين ليست اعتباطية، إذ إنّ ما يجعل قولا ما يُقدَّم على أساس كونه حجة تفرض نتيجة دون غيرها خاضعٌ للوجهة الحجاجية المسجّلة فيه، "ومأتى هذه الوجهة الحجاجية هو المكونات اللغوية للجملة التي تحدّد معناها وتضيّق أو توسّع من احتمالاتها الحِجاجية، وهي التي تحّدد طرق الربط بين النتيجة وحجتها" [٣].

وإذا كانت الوُجهة الحجاجيّة محدّدة بالبنية اللغوية فإنها إذ ذاك تَبرُز في مكونات متنوعة ومستويات مختلفة؛ إذ بعض هذه المكونات يتعلق بمجموع الجملة، فيقيّدها بعد أن يتم الإسناد فيها، ومن هذا النوع نجد النفي والاستثناء المفرّغ والشرط والجزاء وما إلى ذلك ممّا يغير قوة الجملة دون محتواها الخبري، ونجد مكونات أخرى ذات خصائص معجمية محددة تؤثر في التعليق النحوي، وتتوزع في مواضع متنوعة من الجملة، ومنها حروف الاستئناف بمختلف

---

١ انظر: رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ص٩٣. وشكري المبخوت، ص ٣٦٤ وما بعدها.

٢ رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي، ص ٩٨.

٣ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧٨.

معانيها، والأسوار (بعض، كل، جميع، ...)، وما اتصل بوظائفَ نحوية مخصوصة كحروف التعليل، أو ما تمحّض لوظيفة من الوظائف مثل (قطّ، أبدا)[١]. وعليه، فيميّز ديكرو في المكونات السالفة بين نوعين، "أما النوع الأول فمدارُه على ما يربط بين الأقوال من عناصرَ نحويّةٍ مثلَ أدوات الاستئناف (الواو، الفاء، لكن، إذن، ...) ويسمّيه روابط حجاجية، وأما النوع الثاني فهو ما يكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد، مثل الحصر والنفي، ويسمّيه عواملَ حجاجية"[٢]. فالروابط الحجاجية إذن هي التي تختص بالربط بين عناصرِ الكلام، أما العوامل الحجاجية فتختص بالجملة كلها، كإدخال الحصر أو النفي أو الشرط وما شاكله.

وللوقوف على وظيفة هذه الروابط الحجاجية يورد شكري المبخوت المثالَ الآتي تدعيما لما أَسَّس له:

١. لن نفتقر، فثمن التذكرة ثلاثون دينارا/ ٢. سنفتقر، فثمن التذكرة ثلاثون دينارا.

وإذا أدخلنا من وسائل الربط الحجاجية على هاتين الجملتين، فإننا سنجد :

٣. لن نفتقر، فما ثمن التذكرة إلا ثلاثون دينارا/٤. سنفتقر، فما ثمن التذكرة إلا ثلاثون دينارا.

فنلاحظ أنّ الربط في المثال الرابع غيرَ سائغٍ، في حين أنّ الربط في المثال الثالث حسَنٌ جميل، وذلك راجع إلى دخول الحصر على الجملة، فوجّهها وجهة إيجابية، أي وُجهة تدعم النتيجة (لن نفتقر)، وتعلّة تؤدي بالمخاطَب إلى اعتقادها، وهذه البنية الإيجابية موجودة في (ما ... إلاّ)، التي تدعم نتيجة عدم الافتقار، لأنّ اتجاه الحجاج ههنا سائر نحو الانخفاض بموجب ما يفيده قانون الحصر.

جـ - مفهوم ميشال ميار- (الحجاج والمساءلة) :

ينبثق مفهوم الحِجاج عند ميار من وجهتين: أولاهما لا جدّة فيها، إذ هي مطروقة مسبوقٌ إليها في تعاليم بيرلمان وديكرو، يظهر ذلك من خلال حدِّهِ الحجاجَ بما نصّه: "الحجاج هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيِّه"[٣]، والوجه في ذلك حسبَ رأيه أنه يوجد في معنى الجملة الحرفيّ شارةٌ حجاجية تؤدي إلى ظهور الضمني في ضوء ما يمليه المقام، وتلوّح بنتيجة ما تكون مقنعة أو غيرَ مقنعة، وقيامُ الحجاج على قسمين أحدهما صريح والآخر ضمني عنده وغيره من الحجاجيين هو الذي يجعله ذا صبغة حوارية، أي مسرحا تتحاور على ركْحه الأطرافُ

---

١ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧٩.

٢ المرجع نفسه، ص٣٧٨.

٣ ميشال ماير (Michel Meyer): المنطق، اللغة والحجاج، logique، (langage et argumentation)، باريس، ١٩٨٢، ص١١٢، نقلا عن عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٤٠.

وتتفاوضُ[١]، وآية ذلك أنّ الكلام بانقسامه عند التخاطب إلى صريحٍ وضمنيّ، يكون نصفُه للمتكلم وهو النصف المصرّح به، ونصفه للسامع وهو النصف الضمنيّ .

أما الرّكن الذي عليه معقِد الجدّة والطرافة في مفهوم ميار للحجاج فهو المتعلق لديه (بنظرية المساءلة)، إذ هو "يشتغل باعتباره ضرورة تؤدي إلى نتيجةٍ أو موقفٍ لحمل الغير على اتخاذه إزاء مُشكلٍ مطروحٍ في سياق يوفّر للمتخاطبَين موادَّ إخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتّصل بالزوج (سؤال/ جواب)"[٢]. وعليه، فمفهوم الحجاج لديه معقودٌ بركنين متضافرين: ركنِ البلاغة بوجوهها كافة خاصّة المجاز، وركن العلاقات الخطابية القائمة على مبدأ أساسيّ هو إلغاء الاختلاف وتأكيدُ الاتفاق أو العكس .

أما (المجاز)، فقد ألحّ ميار على ما يلعبُه من دور مركزيّ في الحجاج؛ إذ هو عنده "يخلق المعنى، ويصدم كلّ من لا يشاطر المتكلم وجهة نظره، وهو إلى ذلك طريقة التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صُورٌ من الإنسان مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب"[٣]. ويزيد اهتمامه ذلك إلحاحا لدرجة أنه يعتدّ كلّ بلاغةٍ حجاجا والعكس صحيح، بعبارة أخرى، فهو يطابق بين المفهومين إذ غايتُهما بحسبه واحدة، وتتمثل في التعبير عن ضيق الشقة بين المتحاورَين أو التنافر بينهما أو التزام الحياد، وهذه المحاور المركوزة في صُلب الحجاج إنما تؤدَّى باستعمالِ مكونات بلاغية، ولعلّ هذا ما يحُيل إليه مفهوم (مفاوضة المسافة) في البلاغة عند ميار[٤].

وبناء على هذا المبدأ التأسيسي العامّ المتّصل بالفكر البلاغيّ المُسائِل، فيسوق ميار المثال الآتي[٥]:

- **محمد أسد .**

لا بدَع أنّ ظاهر اللفظ في هذه الجملة لا يفيد الحقيقة، وإنّ ذلك سيحفّز مثار التساؤل في ذهن المخاطب عن سبب اقتران محمدٍ بالأسد، ولا يكون الحلّ إلا في الجواب المفسّر لسبب التماهي البلاغيّ بين الطرفين. وعليه، فإنّ "حركة الفكر عند انتظام المجاز تجمع بحسب ميار بين مستويات ثلاثة: مستوى الإنسان المرادِ وصفُه (محمد)، ومستوى الحيوان (الأسد)، ومستوى

---

١ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٤٠.

٢ محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، ص٣٩٦.

٣ ميشيل ميار: المنطق اللغة والحجاج، ص٩٨، نقلا عن محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص٣٩٤.

٤ محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة، ث٣٩٥.

٥ المرجع نفسه، ص٣٩٦.

المشترك (الشجاعة). لكنّ الإنجاز البيانيَّ المكتوب يسكُت عن الحلقة الوسطى وهي الشجاعة، ويفضي المجازُ إلى تماهٍ بلاغيّ بين محمدٍ والأسد، وهنا ينهض السؤال الباحث عن عواملِ التماهي والاختلاف، وبهذا يقترن المبحث البلاغي لدى ميار بنظريته الفلسفية في المساءلة" [1].

بهذا الفهم نستبطن أنّ تحليل ميار لنظرية المساءلة المتصلة ببنية الوجوه البلاغية يتخلله تأكيدٌ على ما تلعبه من دورٍ حجاجي، وإنه في ذلك يواصل خطى بيرلمان من حيث يعتدّ هذا الأخيرُ الوجوهَ البلاغية ضرباً من الزخرف إن لم توظّف في خدمة الحجاج، ولا غرو إذ "لا حجاج بغير مجاز"[2]؛ "فهو يؤول إلى الافتراض، والافتراضُ يؤول إلى الجدل والنقاش، وإلى التعارض الخصْب الذي يترجمه الحِجاج" [3].

وعليه، فإننا نروم الوقوف من تلك المفاهيم الحجاجية جلها موقفا وسطا، ونحاول استيعاب ما له تعالقٌ منها بمعقد مشغلنا، سيّما وأنّ حضورها في طروحها جلّها بيّنٌ، محاولين قدر الإمكان التخفف من التدقيقات التقنية التي ترسّمتها والإبقاء على الفكرة النووية التي يقام عليها الصّرح الحجاجي، فالرأي عندنا أوّلا بأنّ اللغة ليست كلّ مكوناتها المجرّدة ذاتَ طاقة حجاجية كامنة في ذاتها، بل إنّ لطبيعة الخطاب الذي تتنزّل فيه دورا في إكسابها بعدا حجاجيا أو عدم إكسابها إياه، كذلك فإنّ حصر الحجاج بجملة من الرسوم المنطقية والرياضية الشكلية صراحة كان ذلك أو ضمنيّا من شأنه أن يعطّل أفق الدرس الحجاجيّ ويجعلَه ضيّقا. لذلك، فإنّ ما سيكون عليه مدار اهتمامنا كامنٌ في محاولة تشرّب أظهر ما له تواشج مع منطق الأمثال من حيث هي جنسٌ حجاجيّ صالحٌ للتموقع في أيّ موضع من البنية الاستدلالية الحجاجية، سيّما وإن سلّمنا بأنّ الأمثال بنياتٌ تركيبية طيّعة قابلة لعمليّات الصوغ والنمذجة، وتوفر بذا للمُحاجّ مادة تكاد تكون الأصلح للانسلاك في غضون خطته الحجاجية، بما هي قائمة على معطىً مؤدّ إلى نتيجة .

---

١ محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة، ص٣٩٩.

٢ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، الدار البيضاء، ص٢٣٢.

٣ عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغيّر: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص٢٠٩.

المبحث الثالث : الترسّل :

أولا: في معنى (الرسالة) و(الترسّل) والسّجل اللغويّ القريب منهما :

بسط ابن منظور لمادة (رسَل) حدودا لغوية كثيرة، على أنها على تنوّعها لا تكاد تخرج عن أطرٍ ثلاثة: بعضها متعلّق **بالامتداد والتوجيه والاتساع،** من مثل قوله: "الرَّسَلُ: القطيع من كلّ شيءٍ. وأرسل الشيء: أطلقه وأهمله. والإرسال: التوجيه، والاسم الرِّسالة والرَّسالة والرّسول والرَّسيل"[١]. وبعضها يفيد معنى **اللين والسّهولة والتحرّر،** مثل قوله: "استرْسَل الشيءُ: سلُس. وناقة رَسْلة: سهلة السّيْر واسترسل الشّعر: صار سَبْطا. وهم في رسْلة من العيش، أي لينٍ"[٢]. على أنّ منها ما يدخل في معنى **التمهل والترفق والتأني والتريّث،** وذلك بما قوله: "الرِّسْل والرِّسْلة: الرِّفق والتُّؤَدة. والترسّل كالرِّسْل. والترسّل في القراءة والترسيل واحد، قال: وهو التحقيق بلا عجلة، وقيل بعضُهُ على أثر بعض. وترسّل في قراءته اتّأد فيها. يقال: ترسّل الرّجلُ في كلامه ومشيِه إذا لم يَعجَلْ. والترسّل من الرِّسَل في الأمور والمنطقِ كالتمهل والتوقر والتثبت" [٣].

وعليه، فإنّ ما اتسمت به مادّة (رَسَل) في التناول المعجميّ من مرونة قد يكون الدافعَ وراء ما طُبِعت به (الرّسالة) في التداول الاصطلاحيّ من طواعية وقدرةٍ على التلون بحسب ما ترِدُ فيه من أسيِقة. ولا غرو إذ إنّ تجاذب لفظها في استعمالات شتى وتنازُعَ مدلوله بين جملة من المرادفات التي بدت لنا موضوعة على هواه ومشاطِرة إيّاه مقتضاه أفضى بالضرورة إلى تضخّم المدوّنة الموسومة بالرسائل وإلى ضمّها أشتاتا من نصوصٍ هي على التبايُن والتزايُل؛ إذ عدا عن كونها استُخدمت في السياق الأدبيّ للدلالة على الرسائل الأدبية المحكمة صناعتُها، على أنّ ذلك لم يحُل دون استعارة لفظها للدلالة على التآليف الفلسفية والاجتماعية والعلمية المتّسمة بالخَلق والابتكار في مجالات الإبداع كافة[٤]، كذلك فلم يحُل دون تنازعها بين ذينك الضربين من السياقات وسياقٍ آخرَ هو السياسي، لتُطلق على الرسائل الديوانية التي مخّضتها مؤسسة الديوان وكانت منعرجا مائزا في تطوّر تاريخ مدلولها [٥].

وأيّا كان من أمر تعدّد المعاني التي رسّخها لفظ الرّسالة في التداول الاصطلاحيّ، فإنّ ذلك لا ينفي بحالٍ إحساس القدامى بما طَبع دلالاتها في الاستعمال من تمايزاتٍ؛ إذ على الرغم من

---

١ ابن منظور: لسان العرب، مادة (رسل).

٢ المصدر نفسه، مادة (رسل).

٣ المصدر نفسه، مادة (رسل).

٤ انظر: بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٣، مادة (رسل).

٥ انظر: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القيدم مشروع قراءة إنشائية، ص٩٦ وما بعدها.

أنّ سعيهم ذلك لم يكن ليتطوّر باتجاه بلورة جهاز اصطلاحيّ مؤطر يجنّب المستقرئ الوقوف حيال ملابساتٍ تتّصل بحقيقة التسمية حينا وزمرةِ المقابلات الرّديفة لها حينا آخَر، فإنّ استعمالهم لذلك في مصنفاتهم لم يكن ليخلوَ من إشارات وإلماعات عجلى تنبئ بكونهم مازوا بين أصناف الرسائل تبعا لأغراضها ومقاماتها .

وعليه، فإنّ أظهر ما التبس به مفهوم الرسالة (الكِتابُ)، إذ كان هذ اللفظ كلّما أطلق انصرف الذهن إلى الرسائل الديوانية المرتبطة بمؤسسة الديوان، وأيّا كان من أمر، فإنّ ما يغلب على الظنّ بأنّ مؤسسة الديوان كانت السياق الحضاريّ الأبرز الذي تبلور فيه مفهوم الرسالة ورُبط بأنماط الكتابة على تنوّعها، إذ إنّ إنشاء الرسائل الديوانية لم يكن بمعزلٍ عن النثر الأدبيّ بحال؛ وذلك لأنّ كبار الناثرين حينها كانوا هم أنفسُهم كتّابَ الديوان، كعبد الحميد بن يحيى الكاتب (ت: ١٣٢هـ)، وعبد الله بن المقفّع (ت: ١٤٢هـ)، وسهل بن هارون (ت: ٢١٨هـ) [١]، وليس أدلّ على ذلك من الرسالة التي ألّفها عبد الحميد الكاتب، ووجّه بها إلى الكتّاب مُعلنا بذلك ظهورَهم طبقة اجتماعية لها في الحياة الاجتماعية منزلة الصدارة بإزاء سائر طبقات الخاصّة من حيث قال: "فموقعُكم من الملوك موقعُ أسماعِهم التي بها يسمعون، وأبصارِهم التي بها يُبصرون، وألسنتِهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطِشون، فأمْتعكم الله بما خصّكم من فضلِ صناعتكم" [٢].

نستبطن من ذلك أنّ الاشتراك المعنويّ بين الرّسالة والكِتاب شرع في التبلور واستمداد الكينونة من ارتباط إنشاء المراسلات وتدبير مضامينها وتحريرها بكتّاب الرسائل؛ إذ على الرغم من كون الرّسالة أظهرَ في دلالتها على جنس الكتابة الأدبية، وأنّ الكِتاب أعلقُ في الدلالة على فروع المكاتبات الإدارية [٣]، ولكنّ الحرص على الأهليّة التي ينبغي على كتّاب الديوان امتلاكها قد شكّل بداية السعي إلى المماهاة بين اللفظين، وأدّى من ثمّة إلى انسراب الكِتاب للدلالة على الرسالة الخاصة[٤] أو على

---

١ انظر في التدوين الإداري والترسّل الأوّل: عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، لبنان، ١٩٦٥، ص٣٦٠ وما بعدها.

٢ محمد علي كرد: رسائل البلغاء، ط٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، ص٢٢٢. وأحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ط١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧، ، ج٢، ص٥٣٤.

٣ ورد في صبح الأعشى: "كان هذا الديوان في الزمن المتقدّم يعبر عنه بديوان الرسائل ... وبما قيل: ديوان المكاتبات". صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (تحقيق: أبو العباس الفزاري)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩، ج١، ص٩٠.

٤ انظر مثلا: جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٣، ٣٣٢.

الرسالة الموجّهة من كاتب معروف إلى مخاطَب جمعٍ يعيّنه في نصّه[١]، أو إلى فئة من المتعلمين المنتمين إلى مذهب في الفكر والسياسة والعقيدة متميّزٍ[٢].

ولمّا كانت الرّسالة "تطلق في الأصل على الكلام الذي أرسِل إلى الغير كتابة أو لسانا"[٣] لتدلّ بذا على المحمول مشافهة وعلى المكتوب المحرّر في آنٍ معا، فإنّ القدامى مالوا إلى التمييز بين ذينك الضربين حينا بإطلاقهم لفظة (الألوكة) أو(المألكة) للدلالة على المحتوى الإخباريّ يُنقل مشافهة على ظهر لسان، أو على المكتوب يحمله رسولٌ، لأنّه من الممكن أن يعوّض المرسِلَ في صياغة الرسالة. وهما مشتقتان من (ألك)، وقد جاء في تاج العروس: "الألوك بضمّ اللام، وسمّي ألوكا لأنه يؤلك في الفم؛ أي يُعلك في الفم"[٤]. أمّا الكتاب فيُحيلنا على الجانب المادي في عملية الإرسال، وهو محتوىً وشكلٌ [٥].

وكما شاع لبس في تناول الرسالة في التداول الاصطلاحي فقد ساد خلط آخر في استعمال لفظٍ للدلالة على كتابة الرسائل وعلى اسم الصناعة التي تُنتجها في كثيرٍ من مصنفات النقد والبلاغة والأدب والتراجم قديمها وحديثها؛ فدُلّ عليها بكثير من الألفاظ المشتقة من مادة (رسل) على سبيل الترادف من مثل (الترسّل) و(الترسيل) و(المراسلة)، كذلك فقد شاع استعمال بعضها للدلالة على معانٍ هي على التباين والتزايل. وأيّا كان من أمرٍ، فالرأي عندنا بأنّ أهمّ مصطلح محّضه القدامى للدلالة الاصطلاحية على صناعة الرسائل هو الترسّل، وأنّ العلاقة التي تربطه بالرسالة هي من جنس العلاقة التي تربط الخطابة بالخطبة، والشعر بالقصيدة، والقَصّ بالقصة[٦]، على الرغم ممّا يجرّه هذا الاعتبار من مسائل ملحّة هي مَطرح تساؤلٍ آخرَ متأتّ من مماهاة القدامى والمحدثين بينه وغيرَه لدى تناولهم إيّاهُ .

وتأسيسا على ذلك، فإنّ من جملة الإشكاليات التي يُنذر بها هذا الاعتبار استعمالَ لفظ الترسّل لدى بعضهم رديفا للكلام المنثور جملة ويقابله الشعر؛ ونستبطن ذلك من قول ابن الأثير: "إنّ طريق الإحسان في منثور الكلام يخالف طريق الإحسان في منظومه؛ لأنّ الترسّل هو ما

---

١ تجدر الإشارة ههنا إلى أنّ الجاحظ استعمل الكلمتين بمعنى في آثاره كلها، انظر كتابه: الحيوان، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨، ص٤- ١٢.

٢ انظر: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، (تصحيح: خير الدين الزركلي)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٨.

٣ بطرس البستاني: محيط المحيط، (مادة رسل).

٤ الزبيدي، أبو الفيض محمد الحسيني (ت:١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: علي شيري)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ص١٠٣.

٥ صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر الفني القديم، ص٩٩- ١٠٠.

٦ التفتَ إلى هذا المعنى صالح بن رمضان في كتابه: الرسائل الأدبية، ص ١١١ أسفله .

وَضُحَ معناه، وأعطاك سماعُه من أوّل وهلة ما تتضمّنه ألفاظه، وأفخر الشعر ما غمُض فلم يُعطِك غرضَه إلا بعدَ مماطلةٍ منهُ"[١]. كذلك فمن المحاولات التي قد يُغفَل عنها على الرغم من وجاهتها سعيُ الكُلاعيّ الأندلسي في مصنّفه (إحكام صنعة الكلام) لإحالة القارئ إلى الضوابط التي من شأنها أن تجعله قادرا على إحكام صنعة كلامه، والمقصود بالكلام ههنا النثر، ودليل ذلك إشارته في استهلال طرحه إلى تخصيصه الحديث عن المنثور دون المنظوم، بقوله: "وإنما خصَصْتُ المنثورَ لأنّه الأصلُ الذي أمِنَ العلماءُ ذهابَ اسمِه فأغفلوه، وضمِنِ الفصحاءُ بقاء وَسمه فأهملوه، ولم يحكموا قوانينه، ولا حصروا أفانينه"[٢]، على أنّ الأهم من ذلك كله استعمالُه لفظ الترسّل في غضون طرحه رديفا للنثر بعامّة [٣].

أمّا ابن خلدون، فألفيناه يخُصّ الترسل بذلك الضّرب من النثر المطلَق أو المرسَل خلافا للمقيّد أو المسجوع، وإنّ ممّا ذكره صراحة في مقدّمته قولَه: "والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسّل، وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيعٍ إلا في الأقلّ النادر" [٤]، يعني ذلك بأنه إنّما عنى بالترسل المطلقَ من النثر دون قيدٍ، وهو إذ يميّع دقته وتحديده إيّاه بالتجوّز فيما شابه من سجعٍ حينا لَيقعُ في شيء من الإرباك، ناهيك عن كونه قد استعمل الترسل في موضع آخر من كلامه مقابلا للشعر ومرادفا للنثر الفني [٥]، وإنّ هذا التناول لا يخلو من اضطراب .

وبين تينك الوجهتين يخبط بعض المحدثين خبط عشواء لقاء مراوحتهم في الدلالة بين مفاهيم أخرى فرعية يدخل بعضها في الدلالة على النثر مسجوعه ومرسله، والآخر على النثر المرسل في مقابل المسجوع، بل إن بعضهم يذهب في ذلك درجة أبعد ليُدخل الترسل في باب الخصائص الأسلوبية. ومن جملة هؤلاء محمد نبيه حجاب، حين أشار إلى وجود مدرسة (الترسل الطبيعي) في النثر العربي رائدها ابن المقفع، وعمادها "الإيجاز والإرسال بلا سجع ولا ازدواج إلا ما جاء عفوا"[٦]، على أنّ هذه المدرسة سبقتها مدرسة تقابلها في خصائصها، وهي مدرسة (الترسّل الصناعيّ) التي تزعّمها عبد الحميد، وتقوم على "الإطناب بعد الإيجاز، والازدواج بعد

---

١ ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبّانة)، مكتبة النهضة، مصر، ج٤، ص٧.

٢ الكلاعي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور: إحكام صنعة الكلام، (تحقيق: محمد رضوان الداية)، عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥، ص٣٩- ٤٠.

٣ انظر: المصدر نفسه، ص٣٧، ٧٨.

٤ انظر: ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت:٨٠٨): المقدمة، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٥، ص٥٦٨. وانظر: جبران مسعود: معجم الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، مادة (رسل)، ص٣٦٨.

٥ ابن خلدون: المقدمة، ص٥٥٣.

٦ انظر كتابه: بلاغة الكتّاب في العصر العباسي، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٣٦.

الإرسال"[1]، ومن الجليّ أنّ حدّ الترسّل لديه في المدرستين كليهما يؤسَّس على (النثر الفني) جملة، وهو إذ ذاك يفرّق بين النوعين تبعا للخصائص التي تطبع كلا منهما [2].

أما مؤلفو كتاب (المنهل في الأدب العربي)، فيرَون أنّ الكاتب قد يميل "في بعض الرسائل إلى السجع، وفي بعضها الآخر إلى الترسل، أي عدم التزام السجع"[3]، ثم يوردون بأنّ الترسل هو تلك الكتابة التي تتصف "بسهولة العبارة وانتقاء ألفاظها"[4]. والحقّ أنّ بين هذين الفهمين شيئا من التعارض والخلط بيّنا؛ فالأوّل يجعل الترسّل مقابلا للسّجع، أو يراه النثرَ مطلقا من القيود، والثاني ينظر إليه على أنه نثرٌ يتصف ببعض المزايا الأسلوبية التي تتعلق باللفظ والمعنى، وكلاهما بعيد في دلالته عن إنشاء الرسائل بصفته نوعا أدبيا قائم الذات مستقلا .

على أنّ الحال أعقدُ من ذلك بكثير؛ فإنّ من أبعاد هذا المُشكِل كذلك استعمالَ ألفاظ أخرى رديفة للترسل في الدلالة على صناعة الرسائل والتفنن بإنشائها ومنه (الترسيل)، ونجد صدىً لذلك لدى أبي عُبيدٍ الحميديّ (ت:٤٨٨هـ) في مصنّفه (تسهيل السّبيل إلى تعلّم الترسيل)؛ إذ كان الهدف الذي يسعى إليه من تأليفه تعليمَ أبناء اللغة قوانينَ كتابة الرّسائل وإحكامَ صناعتها، وذلك عن طريق إيراد نماذجَ مختارةٍ من الرّسائل باعتبارها أمثلة عالية، وما على المتأدب إلا أن يضطلع على تلك النماذج ويحتذيَها، وإنّها جُلّها تدخل في باب الإخوانيات، من مثل التعزية، وشذور التهنئة بأحوال السّرور، وتسلية المحزون، وسائر نوادر المخاطبات [5].

كذلك، فممّن يشدُد على هذا المنزِع بإطلاقه الترسيل على فنّ تأليف الرسائل وإحكام صَنعتها الكلاعيّ، بل إنه أقدمُ من استعمل الترسيل مصطلحا فنيا يطلق على كتابة الرسائل، ووضعَهُ بإزاء أسماء الأجناس النثريّة عند تقسيم الكلام وتصنيف النصوص، ومن ذلك قوله: "وجَعلتُ أبحثُ في ضروب الكلام فوجدتُها على فصولٍ وأقسامٍ منها: الترسيل والتوقيع، ومنها الخطبة والحِكَم المرتجلة والأمثال المُرسَلة، ومنها الموَرّى والمُعمّى، ومنها المقامات والحكايات، ومنها

---

١ محمد نبيه حجاب: بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ص١٤٣.

٢ وممّن يشاطره هذا الميل محمد هاشم عطية، انظر كتابه: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٣، القاهرة، ١٩٣٦، ص٦١، ٨٧.

٣علي جواد طاهر، عبد الرضا صادق، عبد الغفار الحبوبي: المنهل في الأدب العربي في العصر العباسي والأندلسي، المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٢، ص١٢٥.

٤ المرجع نفسه، ص١٢٣.

٥ انظر: أضحناوي بنت عبد الغفار: التهاني والتعازي في تسهيل السبيل إلى تعلّم الترسيل لأبي عبد الله الحميدي (ت:٤٤٨هـ): دراسة وتحقيق، بحث تكميلي لنيل درجة ماجستير العلوم الإنسانية في اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠٧.

التوثيق والتأليف"[١]، وبعد أن وضع الترسيل على رأس هذه الأنواع أورد شواهد على ضروبه بنصوصٍ من رسائل عدّة[٢].

على أنّ ذلك وغيرَه لا يَثنينا بحالٍ عن عزمنا في التمسك باصطلاح الترسّل دون غيره من سائر فروع ما سلف تفصيله في الإبّان للدلالة على اسم الصناعة التي تنتمي إليها الرسائل الأدبية، وإنّ اعتبارنا ذلك نابعٌ عن جملة من المسوّغات نُحاول لمّ شعثها بمظهرين اثنين من مظاهر استقرار هذ المصطلح للدلالة على ذاك المدلول :

أولا: مسوّغ الغلَبة والشيوع :

إذ إنّ ما قد غلب على تناول النقاد والبلاغيين والأدباء أنفسِهم في القرن الرابع الهجريّ وما ولاه استعمالُ لفظ الترسّل للدلالة على صناعة الرسائل، ولا غرو إذ إنّ أقدم من صرّح بذلك ابنُ وهبٍ الكاتبُ (ت:١٩٧هـ)، في كتابه (البرهان في وجوه البيان) بما نصّه: "الترسّل مِن ترَسَّلَ، وأترسّلُ، وأنا مُترَسِّلٌ، كما يُقال: توقّفتُ بهم أتوقّفُ فأنا مُتوقّفٌ. ولا يُقال ذلك إلاّ فيمن تكرّر فعلُه في الرّسائل، ويُقال لمن فعل ذلك مرّة واحدة أرْسَلَ يُرسِلُ إرسالا، وهو مُرسِلٌ، والاسم الرّسالة، أو راسَلَ مُراسلة فهو مُراسِلٌ، وذلك إذا كان هو ومن يُراسِله قد اشتركا في المُراسلة، وأصْلُ اشتقاق ذلك أنّه كلامٌ يُراسَلُ به مَن بَعُد أو غاب"[٣]. ويحيل معنى التكرار في طرح ابن وهب إلى اكتساب المترسل تقاليد كتابة الرسائل لتعدّد النماذج التي يؤلفها، وهذا لا يكون عادة إلا عند من تضطره ظروفه إلى الإكثار من كتابة الرسائل وتدبيجها وتداولها. كذلك فيعود في موضع آخر من كتابه ليشدُد هذا المعنى ويؤكّده ويدلّ به على النوع الأدبي المتصل بالرسائل، يظهر ذلك في تفصيله القول في الفنون النثرية بما نصّه: "وأما المنثور، فليس يخلو من أن يكون خطابة أو ترسّلا أو احتجاجا أو حديثا، ولكلّ واحد من هذه الوجوه موضعٌ يستعمل فيه" [٤].

وكذلك نلمس ظلالا لذلك لدى كتّاب الرسائل أنفسهم؛ فهذا الخوارزميّ (ت:٣٨٢هـ) يقول في مدحه أحد كتّاب عصره بقوله: "وعلمتُ أنّ الله تعالى قدّر أن يُثلِج صدري ... فتعلّمتُ الترسّل من

---

١ الكلاعي: إحكام صنعة الكلام، ص١٠٣.

٢ انظر: المصدر نفسه، ص٩٦- ١٦٠. تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ المعيار الذي قسّم تبعا له الرسائل أنواعا هو حضور السجع فيها أو خلوها منه، ومنها: (العاطل، الحلي، المصنوع، المرصّع، المغصّن، المفصّل، المبتَدع) .

٣ ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، (تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي)، مكتبة العاني، بغداد، ١٩٦٧، ص١٩٣.

٤ الكلاعي: إحكام صنعة الكلام، ص١٩١.

نثره"[١]. ليس ذلك فحسب، بل إننا ألفينا بلاغة الترسّل قد طغت وهيمنت على سائر أجناس الكتابة النثريّة لدى بعض النقاد، فحدَتْ بهم إلى استعمال عبارتَي الترسّل والكتابة بمعنىً، شأنَ العسكريّ (ت:٣٩٥هـ) في كتابه (الصناعتين: الكتابة والشعر)؛ إذ هو يَقصُر حديثه عن فنون الكتابة على الترسّل دونا عن سواه من فنون الأجناس الفنية النثريّة [٢].

أما القرن الخامس، فلم تنحسر فيه دلالة اصطلاح الترسل على صناعة الرسائل على تزايُل المخاطَبين وتفاوت مراتبهم، وقد وقعنا من ذلك على إشارة لدى المرزوقيّ هي مطرحُ تساؤلٍ عقده بما نصّه: "لماذا كان أكثر المترسّلين لا يُفلِقون في قرْض الشعر، وأكثر الشعراء لا يَبرَعون في إنشاء الكُتُب حتى خُصّ بالذكر عددٌ يسيرٌ منهم؟ "[٣]. ونستبطن من هذه المقابلة أنّ المعنى الاصطلاحي للترسّل ههنا إنّما هو صناعة الرسائل، وهو يعرّفه في موطن آخرَ ويورد تقاليد على المترسّل التزامها لِيُعدّ سديدا، يقول: "إنّ المقصود من الترسّل هو كتابة الرسائل؛ إذ كان موردُه على أسماعٍ مفترقةٍ من خاصّي وعاميّ، وأفهامٍ مختلفة من ذكيّ وغبيّ. وللمترسّل أمورٌ لا بدّ من مراعاتها: منها تبيينُ مقادير مَن يَكتب عنه وإليه حتى لا يرفع وضيعا ولا يضع رفيعا، وأن يعْلم أوقات الإسهاب والتطويل، والإيجاز والتخفيف؛ فقد يتّفق ما يحتاج فيه إلى الإكثار حتى يستغرق في الرسالة الواحدة أقدارَ القصائد الطويلة، ويتفقُ أيضا ما تُغني فيه الإشارةُ ويجري مجرى الوحيِ في الدّلالة" [٤].

وكما استقرّ هذا الاصطلاح في كتب النقد والأدب فقد استقرّ في بعض كتب التراجم كذلك، إذ ممّن يؤكد هذه الدلالة الاصطلاحية للترسل ابن النديم (ت:٣٨٥هـ) في الفهرست؛ من حيث خصّص جانبا من الفنّ الثاني من المقالة الثالثة فيه للرسائل سمّاه: "أسماء الكتّاب المترسّلين ممن

---

١ الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس (ت:٣٨٢): رسائل أبي بكر الخوارزمي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠، ص٢٣١.

٢ انظر: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت:٣٩٥هـ): كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٤. وتحسن الإشارة ههنا إلى أنّ الكلاعي غلب فئة الرسائل على سائر فنون النثر باجتهاده في تقعيد قوانين صنعتها وإن لم يصرّح به.

٣ المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت: ٤٢١هـ): شرح ديوان الحماسة، (تحقيق: عبد السلام هارون، وأحمد أمين)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ج١، ص٥، ١٦.

٤ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٨. وقد وردت في القرن الخامس الهجري إشارات أخرى في المصنفات على تنوّعها دلّ فيه اصطلاح الترسّل على استقراره بهذا المفهوم. انظر في ذل مثلا: الثعالبي (ت:٤٢٩هـ): يتيمة الدهر، ج٣، ١٥٤. وابن رشيق القيرواني (ت:٤٥٦هـ): العمدة، ج١، ص٢١.

دُوّنتْ رسائلُه"[1]، وإنّ في إردافه الكتّاب بالمترسّلين إشارةٌ منه إلى تخصيص معنى الكاتب؛ فإنه لم يكن مقصورا على الناثر المبدع في مقام الترسّل فحسب، بل أطلِق على أصناف الكتّاب جميعهم، كذلك فكثيرا ما نقف على قرائنَ تدلّنا بأنه إنما أراد بالترسل كتابة الرسائل، وبالمترسّل كاتبها على الرغم من أنه لم يقف عند هذه المصطلحات وقفة خاصة ولم يعمد إلى تأطير مراده منها صراحة [2].

وفي القرن الثامن الهجريّ ألّف شهاب الدين الحلبيّ (ت: ٧٢٥هـ) – صاحب ديوان الإنشاء بدمشق– كتابا عنوانه (حُسن التوسّل إلى صناعة الترسّل)، والذي يدور مضمونه حول تقاليد كتابة الرسائل الديوانية وإحكام صنعتها، وقد ضمّ فيه نماذج من رسائلَ لقدماءٍ أو معاصرين له أو من رسائله هو نفسه، مما يدلّ على أنّ صناعة الترسل التي يعنيها ههنا إنما هي كتابة الرسائل. وأيا كان من أمر، فتظهر قيمة كتابه في كونه يُفرد لهذا النوع من الرسائل دراسة متخصصة [3].

- **ثانيا: الاعتبار اللغويّ والمعجميّ :**

لئن كان ابنُ وهب في برهانه اختط وُجهة الترسّل الأولى للدلالة على فحواه الاصطلاحي الذي فشا بعده، فإنّ إعمال التريّث والسلامة في تقرّي حَدّه إياهُ ينطوي على بصائر تنبئ بكونه لجأ في ذلك إلى الاعتبار اللغويّ؛ فالترسّل لديه يمثّل مصطلحا يفوق الإرسال والمراسلة، أو توسّعا وتعمّلا في الفعل الأصليّ المشتق من مادة رسَل، وذلك اعتبارا للقاعدة التي تقرّر أنّ كلّ زيادة في المبنى ترافقها زيادة في المعنى؛ فالفعل (أرسل) بزيادة الألف للدلالة على التعريض، أي أنك تعرّض المفعول لمعنى الفعل، فأرسل الرسالة أي: عرّضها للإرسال. أما الفعل (ترسّل) بزيادة التاء والعين، فللدلالة على الكثرة والتكلف الذي يدلّ على الرغبة في حصول الفعل له، واجتهاده في سبيل ذلك، ولعلّ هذا هو الوجه الذي يتبدّى به مقصود ابن منظورٍ في حدّه الترسّل والترسيل كليهما بكونهما تحقيقا بلا عجلة، واتّآدا وتمهّلا، أو توقّرا وتثبّتا [4]، ويبدو لنا أنّ هذا المعنى اللغوي ذو صلة قوية بجوهر المعنى الاصطلاحيّ للترسل، إذ أشربه بمعنى التمهل والرفق الذي ينبغي على المترسّل مراعاتها في صناعته لرسائله، فعليه أن يتأنى ويحكّك فيها وينقّح بعيدا عن

---

١ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق (ت: ٤٣٨هـ): الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٢٩، ص١٧٤–١٨٧.

٢ انظر: المصدر نفسه، ص١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٨، ١٩٧.

٣ تحسن الإشارة ههنا إلى أن القلقشندي (٨٢١) قد وقف كتابه الضخم (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) على هذا النوع وقفا تاما يلم فيه بكل جوانبه وقضاياه .

٤ راجع الصفحة (٦٣) من الدراسة.

التعجل الموقِع في الزّلل مما يحيط بالخطباء عند ارتجالهم خطبَهم، وغير ذلك مما سيردف تفصيله في الإبّان .

أما (المُراسلة)، فمقامٌ خاصّ يتفرّع عن الترسل، وقد سلفت الإشارة إلى ذلك في إبّانه عند التفريق في قول ابن وهب بين الترسل والمراسلة. ويتمثل هذا الضرب في عملية الكتابة التي تتمّ بين طرفين أو مجموع الرسائل التي تكوّن حركة تكاتبٍ متصلة بين كاتبين يتضح فيها عادة تنافسُهما في المقام الحواريّ؛ إذ إنّ من يتأمل هذه المراسلات يتبين دور الابتداء في بلورة أبنية الجواب ومعانيه [١]. ونجد من ثمّة مصطلحاتٍ عدّةً توسَم بها الرّدود الرسائلية جملة من مثل (المجاوبات) و(المراجعات)، ولعلّ هذه من أظهر أصناف الرسائل شيوعا في الأندلس [٢].

وعليه، فنخلُص من ذلك كلّه بأنّ لفظ الترسل يبدو أصلح الألفاظ للدلالة على صناعة الرسائل وأظهرها دقة وألصقها في التعبير عن ذلك النمط من الكتابة التي تميّزت بفنيتها وبلاغتها، وإنّ تعهّد المصطلحات الرديفة له بعين فاحصة لا يخلو من تبيّن مدى الاضطراب الذي طبعها، وإنّ ذلك يقود بأنها قليلة الكفاية للقيام مقام الترسل والنهوض بمدلوله. ولئن شاع هذا المصطلح لدى بعضهم ليُدلّ به على الكتابة النثرية العامة فمن الراجح بأنه تمحّض من ثمة بحكم رسوخ الاستعمال للدلالة على صناعة الرسالة. كذلك فإنّ المترسّل لم يكُن ليكتسب صفته هذه إلا من جرّاء تكرار فعله في الرسائل وطول مِراسه فيها إلى أن أصبح متمكنا منها مالكا زمام تقاليدها، لأنّ "الخطأ فيها غيرُ مأمون، والحصَر عند القيام بها مَخُوفٌ محذور"[٤].

ثانيا: منزلة الترسّل في نثر القرن الخامس الهجري في الأندلس :

- **البُعد المفهوميّ :**

إنّ لفظة (الرسالة) في العرف الأندلسي لم تكن لتخرج عن المنوال الذي نُسجت عليه في المشرق؛ وقد أطلقت في الأغلب الأعمّ على القطعة التي يدبّجها الكاتب في نسقٍ فنيّ مُحكم، في غرض من الأغراض ويرسِل به إلى مخاطَب بعينه. وإلى هذا البعد يومئ ابنُ بسّام بما نصّه: "فإنّ ثمرة هذا الأدب، العالي الرّتب، رسالة تُنثر وترسَل، وأبياتٌ تُنظَم وتُفصَل، تنثال تلك انثيالَ القطار على صفَحات الأزهار، وتتّصل هذه اتّصالَ القلائد على نحور الخرائد" [٥].

---

١ انظر تحليل هذه النقطة: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص١٠٥– ١٠٨.

٢ انظر: خضر حازم عبد الله: النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨١، ص١٦٩.

٤ ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، ص١٩١.

٥ الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام (ت:٥٤٢): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (تحقيق: إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، ق١، م١، ص١١.

يحيل ذلك إلى أنّ استعمال أهل الأندلس للفظ الرسالة شاع في كتاباتهم على تفاوتها منذ عهد مبكّر، وليس أدلّ على ذلك مما ألحّت عليه المصادر التاريخية والأدبية؛ فمن جملة ما حوته على سبيل المثال لا الحصر ما ورد في الرسالة الجوابية التي بعث بها أبو جعفر أحمد بن عباس لأبي المغيرة بن حزم بما قوله: "ورأيتُ ما نحلتَه الرّسالةَ المُعْرِبة عن فنونِ البراعة، وأعَرْتَها مِن بدائع الصِّناعة، التي لو رام نُبَذا منها بديعُ الزّمانِ، أو عَمْرُو بنُ عثمانَ، لتردّدا يخبِطانِ خبْطَ عشواءَ، وأصبَحا في خَجْلَةٍ يطلبان النّجَاءَ " [١].

وعلى الرغم مما يدلّ عليه ما سلف من قولٍ وغيرُه الكثير [٢] من أنّ صناعة الرسائل لدى أهل الأندلس كانت في جملتها صناعة نثرية، فإنّ ذلك لا يعني أنّهم حصروا لفظة الرسالة في عباءة النثر؛ إذ أطلِقت لديهم كذلك للدلالة على ما يوجّهه الشاعر على شكل خطاب مرسَل إلى صديق أو غيره من قصائد مطوّلاتٍ أو مقطعات. ولا غرو، فإنّ ما غلب على كتّاب الرسائل في الأندلس كونُهم من صيارفة النظم والنثر، وذلك لاعتبارات تتصل بطبيعة عملهم الديواني، وليس هذا موضع الكلام في ذلك فيُستقصى. وعليه، فإنّ مما يتبدّى معه هذا الملحظ جليّا زمرةٌ مما وصلنا من الأخبار والنصوص، وليس أدلّ عليه مما ورد في إحدى قصائد ابن زيدون التي وجّهها إلى أبي الحزم بن جهور معاتبا، وفيها إشارة إلى كثرة رسائله الشعرية إليه تتضح بما قوله [٣] :

أَفِي العَدْلِ وَافتْكَ تَتْرَى رَسَائِلِي فلمْ تَتْرُكْ لهَا وَضْعًا فِي يَدَيْ عَدْلِ

ومن المصطلحات التي نهضت في البيئة الأندلسية رديفة للرسالة وموازية لمدلولها لفظتا (كتاب) و(صحيفة)؛ ولئن كانت الأولى ممّا شاع وكثر في مراسلاتهم عامّها وخاصّها حتى لكأنها مطابِقة للرسالة مساوِقة لها في المعنى والدلالة، فإنّ الثانية على الرغم من استعمالهم إياها والرسالةَ بمعنىً حينا، لكنه استعمالٌ ينبئ عن منزع من الندرة إن هو قيس على شيوع سابقتيها[٤].

وممّا تحسن الإشارة إليه ههنا أنّ مصنفات أهل الأندلس لم تخلُ من إشارةٍ عن نيّةٍ لديهم في إطلاق وسمٍ على الصناعة التي تُنتج الرسائل على تنوعها وتفاوت مسالكها، على أنّ ما استبطناه في حدود اطلاعنا أنّهم نزعوا إلى استعمال لفظ (الترسيل) وتفضيله على سائر الألفاظ المشتقة من مادة رسل للدلالة عليها؛ يظهر ذلك من خلال ما سلف تفصيله من مصنّفي الحميديّ الأندلسي (ت: ٤٨٨هـ)، والكلاعيّ الأندلسي (ت: ٥٥٠هـ)؛ فإذا كان أوّلهما مال للتدليل على فحوى مصنّفه من حيث هو يرمي إلى سنّ تقاليد صناعة الرسائل وإحكام كتابتها في عنوانه، فإنّ ثانيهما اكتفى

---

١ الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٥٤.

٢ انظر مثلا: أبو الوليد الحميري، إسماعيل بن عامر (ت:٤٤٠هـ): البديع في وصف الربيع، (تصحيح: هنري بيريس)، معهد العلوم العليا المغربية، الرباط، ١٩٤٠، ص٢٢، ٢٨.

٣ ديوان ابن زيدون ورسائله، (تحقيق: علي عبد العظيم)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٥.

٤ انظر مثلا: الذخيرة، ق٣، م١، ص١٩٧– ١٩٨، ق١، م١، ص١١٢.

بالإشارة إليه في درَج تناوله للمحتوى نفسه. وأيّا كان من أمر، فقد تومئ تينك المناولتان بميل أهل الأندلس إلى استعمال الترسيل للتدليل على تلك الصناعة [١].

- **مظاهر انتهاض الصّناعة :**

ما إن حلّ القرنُ الخامس الهجريّ على الأندلس حتى حلّت معه نهضة غيرُ مسبوقة في صناعة الرسائل تشعّبت معها موضوعاتُها وأغراضها، وتفرّدت مياسمها الفنية فتبوأت منزلة رفيعة في صنوف الأدب آنذاك، أهّلتها لأن تُزاحم على الشعر ميدانه، وتشاطرَه أمَد بيانه. ولا غرو، إذ اجتمع لها من البواعث ما لم يتّفق اجتماعُه في عصرٍ من الأعصار، فكفِلت لها نموّا لم يُعهد في تقليد الرسائل قبل ذلك في سَنن المشارقة ولا في أعراف الأندلسيين، ومكّنت لأصحابها استحداث جملة من القوالب الجديدة كان لهم قصب السبق فيها، سواء أكان ذلك في الجانب الأغراضي الموضوعيّ أو الفني الأسلوبي؛ فمن مظاهر الجدة الموضوعية في الرسائل تعدّد آفاقها واتّساع ميادينها، إذ طفقت تعالج موضوعات لم تعالجها من قبل، وممّا ظهر في هذا العصر من ذلك ضروبٌ من الرسائل من مثل الزهريات، والزرزوريات[٢]، ورسائل وصف المطر بعد القحط، فضلا عن سائر الأغراض المبتكرة في الرسائل الوصفيّة، وغيرها ممّا واكب التيارات السياسية والمسالك الاجتماعية السائدة [٣]. كذلك فمن مظاهر التجديد أنهم نقلوا بعض المواضيع التي أَلِفت في الشعر المشرقيّ إلى النثر، ومن جملتها الطّرديات[٤]، كما ابتكروا منه لونا جديدا هو صيد البحر[٥]. على أنّ الأهمّ من ذلك كله استعارتهم بعض المضامين المألوفة في الرسائل المشرقية وتطويعها بما

---

[١] انظر: الذخيرة، ق١، ج٢، ص٢٠١، ٤٨٨، ٥٠٨.

٢ وهي رسائل ترمي إلى وصف أصحاب الكدية من الأدباء الأندلسيين في إطار من الفكاهة والسخرية، حيث اتخذ الكتاب من صورة الزرزور (وهو طائر يتميز بالحركة والنشاط) إطارا يتحدثون فيه عن الكدية وأصحابها. فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، دار البشير، ١٩٨٩، ص٢٥٩.

٣ انظر في التيارات السياسية: الذخيرة، ق٢، م١، ص٢٨١، ق١، م١، ص٦٣٨، ص٦٥١. وانظر في الاتجاه الاجتماعي: المصدر نفسه، ق٣، م١، ص٢٥٧، ق٢، م٢، ص٧٦٢.

٤ وهي القصائد أو الرسائل التي تسجّل مناظر الصيد وأدواته المختلفة من شواهين وبزاة وكلاب وغيرها. انظر: العماد الأصفهاني، أبو محمد صفيّ الدين عبد الله بن محمد (ت: ٥٩٧هـ): خريدة القصر وجريدة العصر، (تنقيح: محمد المرزوقي، ومحمد العروسي المطوي، والجيلاني بن الحاج يحيى)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢، ج٣، ص٥٣٩، ج٢، ص٢٩٧- ٢٩٨.

٥ انظر: الخريدة، ج٢، ص٢٩٩.

ينسجم وطبيعة بيئتهم، ومنها رسائل الفكاهة التي منها ما كان يَقصِد إلى الهزل والإضحاك، ومنها ما ينزع إلى التهكّم والسخرية [١].

ويظهر بأنّ هنالك ارتقاءً واكب ذلك في الجانب الفني جرّاء افتتان الكتّاب جملة بالتنويعات الفنية والأسلوبية، إذ كانوا يعبّرون عن أغراض الرسائل بأسلوب متموّج أقربَ إلى الأوزان الشعرية منه إلى الانسيابات النثرية، ووصلوا به إلى درجة لا يفرَّق بينها وبين الشعر إلا في الوزن وقواعد العروض – كما يقرّر أحمد ضيف – [٢]، ولعلّ هذا ما عناه ابن بسام عند وصفه رسائل ابن زيدون بأنها "كتُبٌ هي بالمنظوم أشبه بالمنثور" [٣]، ناهيك عن الكلف بالألفاظ وزخرفها، والولع بالاقتباس والتضمين، والاهتمام بالخيال والصّور البيانية، والاحتفال بأساليب الموازنة اللفظية والمعنوية من سجعٍ، وجناسٍ، وطباقٍ، ومقابلة [٤].

- **البواعث الناهضة بالصناعة :**

لم يكن ما شاع صناعة الرّسالة بالأندلس في القرن الخامس الهجريّ من مظاهرَ تجديديّةٍ اعتباطا أو محضَ صدفة؛ إذ نهضت هنالك جملة من البواعث أسهمت في بلورته على الصّورة التي عُهِد بها، على أن تطوّرها ذلك قد نهَج سبيلا تراكمية؛ إذ لم تكفِ معه مواكبة مظاهر الحياة الأندلسية في إبّانه فحسب، بل إنّ ما يغلب على الظن بأنّ معظم العوامل كان سابقا ضاربة جذورُه فيما سلفه من عصورٍ استقرّت معها تقاليدها، ثم كان أن تضافرت المسوّغات جلّها لتمخّض معا نهضة لم تُعهد في صناعة الرسائل في الأندلس من قبلُ، ومنه :

- **الباعث السياسيّ :**

منِيت عصورُ الأندلس بتقلباتٍ سياسيّة كان معها أن تراوح الحالُ بين استقرارٍ وانحطاط، ومن شأن ذلك كلّه أن ينعكس على الأدب شعرِه ونثره ليتقلّب بين ضعفٍ وإحكام؛ فلئن كانت السّمة الغالبة على عصر الطوائف التردّي السياسيَّ وتجزؤ الدولة إلى دويلات متناحرة غزت المشاحناتُ والخصومات ملوكَها وأهليها، وسادت سياسية البطش والإرهاب واشتعلت نيران الفتن بين

---

١ انظر: ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٣٤- ٦٧٩.

٢ انظر كتابه: بلاغة العرب في الأندلس، دار المعارف، سوسة، ط٢، ١٩٩٨، ص٨١- ٨٩.

٣ الذخيرة، ق١، م١، ص٢٦١.

٤ انظر: فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص٣٠٦- ٣٧٣.

ظهرانيهم[1]، على أنّ أثر ذلك في الأدب – سيّما الرسائل منه – كان مغايرا، ولا عجب إذ "لم ينبغ أعلامُ مفكّري إسبانيا الإسلامية في عصر خلافة قرطبة الزاهرِ، بل في عصور الفوضى السّياسية التي أعقبت هذا العصر" [2]، حيث بلغ الأدب آنذاك مبلغا من الازدهار بيّنا تشعّبت معه فنونه واتّسعت أغراضه وأحكِمت أساليبه؛ وما ذاك إلا خدمة لواقع الحال الجديد القائم على اصطراع الأطراف وتناحرها، واشتعال فتيل المنافسة بين الملوك أنفسهم حينا، وبين من يرودون بلاطهم آخَر [3].

وأيّا كان من أمرٍ، فلا يخفى ما لهذه الأحداث السياسية من دورٍ مباشر في صناعة الرسائل، إذ ظهرت ألوان جديدة تجاري ما ساد الأندلس من مظاهر الحياة السياسية المضطربة، كذلك فكانت حاجة الدول الناشئة إلى كتابة الرسائل ملحّة لتأدية أغراضها الإدارية والاقتصادية والتشريعية وما إليها من مهامَّ تتطلبها الدولة. والرأيُ عندنا بأنّ هذا الملحظ الأخير هو البؤرة التي تلتقي فيها بواعث نهضة الرسالة قديمها وحديثها؛ ذلك أنّ تقاليد تحرير الرسائل وتداولها لم تكن وليدة هذا العصر، بل كانت "من أسبق ألوان النثر الفني إلى الظهور في الأندلس"[4]؛ ولا بدع إذ نهض من العوامل والمسببات ما حفّز على ذلك الظهور، ومن ألحّها الواقع السياسي الذي تطلّبه نشوء الدولة الإسلامية واختلاف مهامّها، وما مخّضه هذا الواقع من حاجة ماسّة إلى إنشاء المراسلات وتبادلها، سيّما وأنّ معظم كتّاب القرن الثاني كانوا مشرقيّي الأصل والثقافة، متمكنين من الخطابة والشعر والكتابة، فنهجوا على ما عهدوه في محتِدهم. ويشدُد على هذا المنزع قولُ ابن بسام: " إنّ أهل هذه الجزيرة – مذ كانوا – رؤساءُ خطابة، ورؤوسُ شعرٍ وكتابة" [5].

ولا نجد غضاضة في القول بأنّ البذرة الأولى التي تخلّق عنها الوعي بضرورة انتخاب كتّاب الرسائل من أهل الأدب والثقافة وممن ملكوا زمام الفصاحة والبلاغة يرجع إلى القرن الرّابع الهجريّ؛ إذ زاد هذا المطلب على الخلفاء إلحاحا من حيث أدركوا أنهم الناطقون بألسنتهم، ومَن يعكسون واقع خلافتهم، بل إنّ "سمعة الخلافة والدولة كانت ترتبط بما تتّصف به الرّسائل التي يدبّجها الكاتب من فنّ أدبي وقيم جمالية، وإنّ أيّ عثرة قلم أو سهو بال من خطأ أو إعجام أو تصحيف

---

١ انظر: محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٩. وحازم عبد الله خضر: النثر الأندلسي في عصر الطوائف، دار الرشيد، العراق، ١٩٨١، ص٢٠-٣٤.

٢ مقدمة المحقق علي عبد العظيم لديوان ابن زيدون ورسائله، ص١٥، نقلا عن:

Trend، J. B: The Civilization of Spain، Oxford، u. p، London، ١٩٤٤.

٣ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥، ص٤٦- ٩٠.

٤ فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص٨٨.

٥ الذخيرة، ق١، ج١، ص١٤.

يُنقص من قدْر الخلافة، لذلك أصبح الاهتمام بأمر الرسائل جزءا لا يتجزأ من سياسة الدولة الأدبية في أواخر القرن الرابع الهجريّ" [١] خاصّة .

ثمّ من الطبيعة أن ينسرب هذا الوعي إلى الأذهان في القرن الخامس الهجريّ؛ إذ كان معقِدُ القيمة في إنشاء الرسائل آنذاك على الكاتب المعدّ إعدادا خاصّا لتأدية هذه المهامّ. وتتفرّع عن هذه الحقيقة محصّلتان: أولاهما أنّ الكتابة أصبحت آنذاك الأداة الأولى التي تمنح صاحبها حقّ الوصول إلى المناصب العليا في الدولة وعلى رأسها الوزارة؛ كونها تتصل قبل كلّ شيء بالكتابة، ولو كان الكاتب ينفرد بالشعر دونها لما حقّ له بلوغُها [٢]. وثانيهما مؤسَّسٌ على أنّ انقسام الدولة في عهد ملوك الطوائف جعل الأمراء يتنافسون في تزيين إماراتهم بجهابذة الكتاب، والاستباق في اجتذابهم وتقريبهم وإغداق الصلات والعطايا عليهم، كونهم يتصدّرون واجهة خلافتهم، وينطقون بحوائج ألسنتهم [٣].

- **الباعث الاجتماعيّ :**

كذلك فقد واكبت صناعة الرسائل مظاهر الحياة الاجتماعية المضطربة في هذا القرن من فساد أحوال الرعية وتفشي الترف والبذخ واللهو في جنبات المجتمع الأندلسي [٤]، وانصراف ملوك الطوائف ووزرائهم عن مصالح الأمة إلى المجون والمظاهر الكاذبة [٥]. وعليه، فقد تبدّى انعكاس ذلك على الرسالة في مظهرين: أحدهما بروز فئة من الكتّاب انساقوا وراء مُتَع العصر ومجون أهله، فطفقوا يشجّعون أهله على الإقبال على الملذات والاستزادة منها دون أدنى التفاتٍ إلى مسؤوليتهم إزاء مجتمعهم[٦]، ويتجلى ثانيهما بفئة أخرى مناهضة لما انسلك فيه أهل العصر من مظاهرَ ماجنة، "فوقفت منهم موقف الناقد البصير الملتزم بالقيم الخلقية، وأخذت تحدّد الأدواء والمعوّقات في مسيرة المجتمع، وترسم الصورة الملائمة للإصلاح" [٧] الاجتماعيّ .

---

١ فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص ٩٤.

٢ انظر: الذخيرة، ق١، م١، ص٢٨ – ٣٢.

٣ انظر: آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، (ترجمة: حسين مؤنس)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٣. وأحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤، ج٣، ص٤٢.

٤ انظر: المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت: ١٠٤١هـ): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (تحقيق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج٣، ص٢١٣، ٤٠٨، ٦١٤ وما بعدها.

٥ انظر في ذلك: ابن سعيد: علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك (ت:٦٨٥هـ): المغرب في حلل المغرب، (تحقيق: شوقي ضيف)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٣٨١. والذخيرة، ق٤، م١، ص١٢٨.

٦ انظر: الخريدة، ج٢، ص٢٩٨– ٢٩٩.

٧ فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص١٦٦، بتصرّف.

- **الباعث الثقافيّ :**

إنّ بذور الثقافة التي غُرست في العصر الأمويّ بالأندلس ازدهرت وأينعت في عصر الطوائف[1]، وإنّ أظهر ما يعنينا منها ما مخّضته من ممارسات أدبية وثقافية سادت هذا العصر بحكم خصوصيته التي طبعته في الجانبين السّياسي والاجتماعيّ، ومنها انتشار ظاهرة المعارضات بين المترسّلين؛ "وهي تشكل جزءا مهما من ظاهرة السلاسل الأدبية التي كانت مألوفة في الأدب الأندلسي في هذا القرن؛ إذ كانت الرسالة الواحدة تثير كتابة رسائل أخرى لا سيما حين يدخل حلبة النزال كتّاب آخرون بقصد إظهار براعتهم واقتدارهم في القول، ثم مجاراة الرسالة الأصل ومحاولة التفوق عليها" [2]. ناهيك عن ظاهرة الشعراء الجوّالين الذين كانوا يطوفون على الأمراء مادحين متكسّبين بأشعارهم، وما أدته من دور في ازدهار صناعة الرسائل، يتمثّل ذلك في كثرة ما واكبها من رسائل تكتب في الشفاعات والوصايا من أجل أولئك الشعراء، إذ يحتاج كلّ منهم إلى رسالة توصية من أحد المشهورين حتى يستطيع أن يبلغ مأملَه [3].

ويغلب على الظن بأنّ معقِد القيمة في الرسائل الأندلسية على تنوّع أغراضها وتقلّب عصورها متمثّلٌ بكونهم نهجوا على ما اختطه جهابذة المشارقة من كتّاب الرّسائل وغيرهم؛ إذ على الرغم من منزع الخلق والابتكار الذي اصطنعوه في المضامين والأغراض، وعلى الرغم من سعيهم إلى التحرر من تبعيتهم لأهل المشرق وشروعهم في مباراتهم ومعارضتهم، على أنّ مواصلتهم لمسلك الجاحظ، وابن العميد، وسهل بن هارون، وبديع الزمان الهمذانيّ، وغيرهم كانت بادية. ولعلّ ذلك يذكّر بأنّ المشرق هو المصدر الأول للاتجاهات الثقافية والأدبية جلّها، وأنّ هيمنته بأوضاعه وتقاليده ستبقى محتذِا في شتى العصور[4]، وفي ذلك يخصّ ابن بسام أهل الأندلس بقوله: "إلا أنّ أنّ أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام أو العراق ذباب، لجثوا على هذا

---

١ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص٧٩.

٢ فايز القيسي: أدب الرسائل في الأندلس، ص١٤٦ وما بعدها.

٣ انظر نماذج من ذلك: الذخيرة، ق٣، م١، ص٣١١، م٢، ص٤٦٨.

٤ انظر: حسين خريوش: ابن بسام وكتابه الذخيرة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٤، ص١٩٤، ٢١٣ ٢١٣ وما بعدها. عبد الله عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٦، ص٤٦٢.

صنما، وتلوا ذلك كتبا محكما" [١]، كما لا تغيب عن الأذهان ههنا قولة الصاحب ابن عبّاد المشهورة بعد اطلاعه على العقد الفريد لابن عبد ربّه: "هذه بضاعتنا ردّت إلينا" [٢].

١ الذخيرة، ق١، م١، ص٢.

٢ ياقوت الحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الرومي (ت:٦٢٦هـ): معجم الأدباء، (تحقيق: أحمد الرفاعي)، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٦، ج٤، ص٢١٤.

الفصل الثاني

عناصر الممارسة الحجاجية في ترسل ابن زيدون

المبحث الأوّل : الباث : ملكاته ونفسيّته

المبحث الثاني : المتلقي : مركزيّته وأنواعه

المبحث الثالث : الخطاب الحجاجيّ : مفهومه، خصائصه، اتجاهاته

الفصل الثاني:

عناصر الممارسة الحِجاجيّة في ترسّل ابن زيدون

لمّا كانت نجاعة الخطاب الحِجاجيّ مرهونة بمدى قدرته على اقتحام عالم المتلقي والفعل فيه، فإنّ ذلك يحيل إلى حقيقة لا مجال إلى دحضها تؤسّس على ارتباطه بـ(القوة الكليّة الناظمة للقول)، والتي تستند في جوهرها إلى وضعيّة كلٍّ من الباثّ والمتلقي بما هما ذاتان متجذّرتان في عمق الخطاب الحجاجيّ، وبما هو مسرحٌ تتحاوران على ركحه. فلمّا كان مدار المسعى الحجاجيّ على التأثير في السّامع أو إقناعه أو إزعاجه أو مواساته أو إخراجه عن اطمئنانه، ولمّا كان هذا المسعى يصدُر بالضرورة عن متكلمٍ بعينِه دون غيره، كذلك فلمّا كان يترجَم بخطاب متّشحٍ موضوعُه بالميوعة وعدم الضّبط في تعلّقه بـ"الحالات والمسائل التي يعِزّ فيها الظفَر بالحقيقة والانتهاءُ إلى برَد اليقين، وأنّ مراهنتنا فيه تكون على الممكن والمحتَمل لا على ما هو قطعيّ وثابت"[1]، فإنّ ذلك يؤكّد بأنّ جنس العلاقة بين ذينك الأسَّين ليست قارّة أو سكونية، إنّما هي في جوهرها تحاوريّة تفاعلية؛ جرّاء انخراطهما في التواصل الحجاجي محمَّلَين بكلّ انفعالاتهما ونوازعهما واعتقاداتهما وثقافتهما التي تنهض لبلورة مُنطلق الممارسة الحجاجية في الخطاب وبنيتها في آن[2].

وعليه، فإنه تتفرع عن هذه الجملةِ من القول محصلتان: إحداهما تنبئ بمدى ملاءمة الترسل لاحتواء الممارسة الحجاجية بما هو خطابٌ يروّض فيه الباث القولَ ويوجّهه إلى متلقّيه بغية اقتحام مناطقهم والفعل فيها. أما ثانيتهما فتؤصَّل على استشعارنا مبلغ تقاطع هذه النظرة وما اختطّه بعضُ القدامى في تناولهم خصال الخطيب وأصناف المخاطَب وضرورة مراعاة مقتضيات المقام، وإنّ أظهر ما يتجلى فيه هذا البُعد – كما سلف تفصيلُه – جنسَا الخطابة والترسّل، فكان أن مخّضوا حديثا تشعّب ليورِد جملة ممّا يجدر بالمتكلم التبصرُ به من مسائلَ ملحّة تتلخّص في ضرورة مراعاة العلاقات الحتمية بين المتخاطبين والمقام وأنواع القيم ومراتب الكينونة والثقافة وأفق انتظار

---

١ حاتم عبيد: منزلة العواطف في نظريّات الحجاج، ص٢٣٦.

٢ انظر: محمد الولي: مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، ص٩ وما بعدها.

المتقبّلين[1]، ولا بدَع إذ هو الحديث الرائج في ساح الطرح الحجاجيّ قديمِه وحديثِه [2]، ومن جملة ما يتفرّع عنه :

المبحث الأول : الباثّ :

للباثّ منزلة جليّة في الطرح الحِجاجيّ؛ ذلك أنّ أرسطو في تقسيمه ضروب التصديقات الصناعية – كما سلف تفصيله– جعل من صفاته وخصاله عنصرا مهما في تحقّق الإقناع، إذ نكون أميلَ إلى الاقتناع بما يقوله مَن نعتبره صادقا ومأمونا، لذلك ينبغي أن يكون الخطاب بحيث يبيّن صاحبَه أهلا لأن يُصدَّق، ولكي يكون كذلك، يجب أن يبدوَ متّصفا بالحيطة والفضيلة والألفة؛ لأنها متعلّق التصديق. بعبارة أخرى، فينبغي على الباثّ أن يكون متوفّرا سلفا على الصفات التي إن توفرت في شخصٍ وصدقت في حقّه ظهر في عين المخاطَب محتاطا وفاضلا وأليفا، ولا شكّ بأنّ هذا المسلك في الإقناع من أنجح الحُجج وأنجعها. بل إنّ بعض منظّري الحجاج ليطرُق في ذلك سبيلا أبعدَ باعتباره "تعميق ما بين المتكلم والمخاطَب من مسافة أو تقليصَها مرتبط بدرجةِ بروز المتكلّم في الخطاب؛ فالإعلاء من شأن المتكلم بإحلاله محلّ العارف المتيقّن يُكسِب الخطاب مصداقية ونجاعة، ويحمِل المخاطَب على تصديق ما جاء به"[3].

ليس ذلك فحسب؛ بل إنّ مما جاء منتثرا في المناولات الحجاجية اشتراط أهليّات ثقافية وبلاغية ومقامية في الباث تؤهله لأن يكون مقتدرا على صناعة الأنماط الحجاجية ويكون له حذق فيها، فمن جملة ما اختطه أرسطو ممّا يختصّ بالثقافة التي تقتضيها صناعة الحجاج البصرُ بالمنطق والأنطولوجيا واللغة[4]، كذلك فقد ألحّ غيرُه على مركزية السّعي إلى امتلاك ثقافة بالغة الرحابة[5]، وهو شرط أساسيّ أكّدت على أهميته البلاغةُ القديمة؛ إذ نذكر لشيشرون قوله: "لا بدّ من معارف شائعةٍ جدّا بدونها يغدو فنّ القول مجرّد كلمات متراكمة تراكما مضحكا وغير ذي

---

١ انظر على سبيل المثال: ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، ابن رشيق القيرواني: الصناعتين: الكتابة والشعر، حازم القرطاجني: المنهاج في ترتيب الحجاج، الجاحظ: البيان والتبيين.

٢ انظر: النقاري حم: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، ص٩٦– ٩٨. ومحمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص٤٠٠ وما بعدها.

٣ محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص٣٩٩.

٤ هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص١٧٢.

٥ محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، ص٧٦.

جدوى"[1]. أما البلاغة فممّا هو معقود بناصية الأسلوب (العبارة)، ولا يعزُب عن البال ما كان فصّله أرسطو في خطابته من جملة الأساليب البلاغية التي من شأنها أن تؤثّر في سير العملية الحجاجية بجعلها الخطاب سليما مليحا حينا، وباردا مملولا آخَرَ، وإنّ من شأن الباثّ أن يكون مالكا زمام الأمر في تقليبها كي تكون أكثر لذاذة وتتشوّفَ لها النفس، كما أنه مُطالَبٌ بالاقتصاد في تصدير مخزونه البلاغي وعدم التواري خلفه [2].

أمّا ألحّ هذه المستويات كافّة فمُتعلق بأهليّته التخاطبيّة التي تؤسَّس على مراعاة المقام ومقتضيات الحال؛ إذ إنها أمرٌ لا غنى للمتكلم عنه متى رام الفعل في الآخر والاستحواذ على انتباهه في مرحلةٍ أولى، ثم الفعلَ فيه في مرحلة ثانية، وهو أمرٌ كان أجمع عليه الدارسون المهتمون بالحجاج وأفانينه جُلّهم [3].

من هنا يتبدّى لنا مدى التقاطع الذي يجمع هذه الاشتراطات جملة مع تنويرات القدامى فيما يختصّ بالأهلية التي على المترسّل حيازتُها، ولا غرَو إذ هو في الغالب منتمٍ إلى طبقة الكتّاب المشار إليها سالفا، وما ينبغي أن تتوفّر عليه هذه الطبقة الخاصة بحُكم موقعها ومكانتها وارتباطها بالخلفاء والجِلّة، وما يفرضه ذلك من إلحاحٍ يُفضي إلى اعتمادهم مرجعياتٍ وثيقةَ الصلة بالمرجعية الثقافية التي يمتلكها هؤلاء[4]. وعليه، فعلى كلّ مَن انبرى لارتياد هذه الصّناعة ونازعته همّته إلى تطلّبها أن يتصدّى لشحذ ثقافته، وتطعيمها بسائر أصناف العلوم والفنون، وعلى رأسها الكِتاب والسّنة، ومعرفة الملوك وسِيَرها وأيامها، والدهور في تقلّبها وتداولها، وغيرها مما يُستعان به على إقامة حُججه، وتقويم أوَد بيانه. وفي ذلك يقول ابنُ المدبّر في رسالته العذراء مخاطِبا المترسّل: "واعلمْ أنّ الاكتساب بالتعلّم والتكلّف، وطولِ الاختلاف إلى العلماء، ومدارسة كتب الحكماء، فإن أردت خوض بحار البلاغة فتصفحْ من نوادر كلام الناس ما تستعين به، ومن الأشعار والأخبار والسِّيَر والأسمار ما يتّسع به منطقُك، ويعذُب به لسانُك، ويطول به قلمُك" [5].

---

١ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٤٢، نقلا عن شيشرون، ماركوس تليوس: في الخطيب، (ترجمة: أ.كوربو)، ١٩٦٧، ج١، ص٩.

٢ محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ص٧٦.

٣ انظر: أرسطو طاليس: الخطابة، ص٢٠٢ وما بعدها، ومحمد سالم ولد الأمين: الحجاج عند بيرلمان، ص٨٣ وما بعدها، ومحمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص٣٩٨ وما بعدها.

٤ راجع: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص٥٦– ٥٧.

٥ إبراهيم بن المدبر: الرسالة العذراء، (شرح وتحقيق: زكي مبارك)، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٣١، ص٧. تحسن الإشارة ههنا إلى أن ممن تناول ثقافة المترسل بالشرح والتفصيل ابن بسام في الذخيرة، والجاحظ في البيان والتبيين، وابن قتيبة في عيون الأخبار، والثعالبي في اليتيمة، وابن عبد ربه في العقد الفريد.

وممّا يُشار إليه ههنا أنّ مردّ اشتراط الثقافة الرحيبة تلك آيِلٌ إلى ما يمثله الترسّلُ للشفاهيين الخلّصِ؛ ذلك أنّ "محاسن المخاطبات والأجوبة المرتجلة في المحاورات الشفوية البليغة كان رافدا من روافد ثقافة الكاتب الأديب، ويمكن أن نعتبر أنّ صلة هذه الأجناس الشفوية الحوارية بالرسائل الأدبية هي صلة الأجناس الأدبية البسيطة بالأجناس الأدبية العالمة الناشئة في عصور الكتابة والقراءة"[1]. لذا، فيتبدى لنا ههنا بأنّ الترسّل كان قد وَرِث تطلّبه شرط الثقافة الرّحيبة في المترسّلين عن هذه الأجناس من المحاورات الشفوية؛ إذ كان مطلوبا منهم التغلّبَ على نظائرهم، وتصدُّرَ مجالسهم .

أما الملكة البلاغيّة فشأنُها عظيمٌ متعالٍ؛ إذ هي معقِد القيمة لدى القدامى كما سلف تفصيلُه، وعليها قصروا كلَفهم، أمّا صناعة الترسّل، فقد يُتطلب في مُنشئها ما لا يُتطلب في غيره مثل الخطيب؛ إذ هي مُستغنية عن جهارة اللسان وحضور البديهة، كذلك فوضعُ ذلك المنشئ في مقام الكتابة يختلف عن وضعه في مقام المشافهة؛ ولا تغيب عن البال ههنا قولة عبد الله بن الأهتم بما نصّه: "إني لست أعجب من رجلٍ تكلم بين قوم فأخطأ في كلامه، أو قصّر عن حُجّته؛ لأنّ ذا الحجا قد تناله الخَجْلة، ولكنّ العَجَب ممّن أخذ دواة وقرطاسا، وخلا بفكره وعقله، كيف يَعزُب عنه بابٌ من أبواب الكلام يريده، أو وجهٌ من وجوه المطالب يؤمُّه"[2]. وعليه، فقد فُرضت على المترسّل قيودٌ ومعاييرُ بلاغية يتصل بعضها بمسألة الإيجاز والإطالة، والآخرُ بمسألة الطبع والتكلف، وما يتفرع عن هذه الأخيرة من عذوبة الألفاظ، ورشاقة الإيقاع، ومشاكلة الاستعارة، وحسن الإشارة، وصحّة القريحة بعامّة [3].

أمّا الكفاية المتعلقة بمراعاة المترسّل المقامَ ومقتضيات الحال، فطرحٌ كان له نصيبٌ وافٍ كذلك في مدوّنة القدامى البلاغية، وهو معقودٌ بحبائل سابِقِه؛ إذ تحدّث العرب كثيرا عن المقام وعدّوه مناسبة القول لملابساته، ودعَوْا إلى ضرورة مراعاته ومجاراة خصائصه، ومنه قول الجاحظ: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقة من ذلك كلاما، ولكلّ حالة من ذلك مقاما"[4]. كذلك فيورد ابنُ المدبّر: "وخاطِبْ كُلاًّ على قدْر أبّهته وجلالته، وتفطّنه وانتباهه. واجعلْ طبقاتِ الكلام على ثمانية أقسامٍ: فأربعة منها للطبقة العلوية، وأربعة دونَها. ولكلّ طبقة منها درجة، ولكلّ قسمة حظ لا يتّسع للكاتب البليغ أن يُقصِّر بأهلها عنها، ويقلّب معناها إلى غيرها؛ فالطبقة العليا الخلافة التي أعلى الله شأنها عن مُساواتها بأحدٍ من أبناء الدنيا في التعظيم والتوقير، والطبقة الثانية الوزراءُ والكتابُ

---

١ ابن المدبّر: الرسالة العذراء، مقدمة المحقق، ص٧.

٢ ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، ص١٩٢.

٣ انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢ وما بعدها.

٤ الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص ١٣٨– ١٣٩.

الذين يخاطبون الخلفاء بعقولهم وألسنتهم، ويرُتِقون الفُتوق بآرائهم، ويتجمّلون بآدابهم"[1]. ويعني ذلك أنّ لكلٍّ من هذه الطبقات معانيَ ومذاهبَ على المترسّل مراعاتُها في مخاطبته إيّاهم، إذ لا يكفي امتلاكه للذائقتين الثقافية والبلاغية فحسب؛ كونهما تشكّلان قدرة أولى ينبغي عليه تدعيمُها ورفدُها بهذه القدرة التي تعزّزها وتُحيلها إلى ملكة تواصلية حجاجية، فليس لهم استعمالُ ألفاظ الخاصّة في مخاطبة العامّة، ولا كلامِ الملوك مع السُّوقة، بل لكلّ قومٍ حقّ من القول بمقدار قَدْرهم، وما جرت به ألسنتُهم، وعلى المتكلّم أن يزِنهم بوزنهم.

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ ممّا ينبغي أن يُدار عليه الحديثُ ههنا ابنَ زيدون، فنحن مدعوّون إذ ذاك إلى تبيّن بعض ما اتّصل بشخصيّته من نوازعَ خُلُقية ومياسمَ طبعيّة أوّلا، وما توفّر عليه من أهليّات ثقافية وتواصلية ثانيا؛ ليتسنى لنا تلمّس دورها جُلّها في بلورة ركائزِ حِجاجه، وتكييف ظهوره من ثمّة في خطابه أليفا فاضلا، ونموذجاً مثالاً :

ابن زيدون: كفاياته ونفسيته :

هو الوزير أبو الوليد أحمد بن عب الله بن غالب بن زيدون المخزوميّ الأندلسي، ولد بقرطبة سنة (٣٦٤هـ)، وكان من أبناء الفقهاء المتعيّنين[2]، فأبوه من سلالة بني مخزوم القرشيين[3]، من فقهاء قرطبة وأعلامها المعدودين، غير أنّه توفّي وابن زيدون في الحادية عشْرة من عمره، فكفله جدُّه لأمه[4]، وكان عالما جليلا، تقلّب في مناصب الإدارة الرئيسة من شرطة وقضاء، وكان حازما في أحكامه، وانعكس ذلك الحزم في تربيته لسِبطه[5]. والحقّ أنّ ثقافة ابن زيدون كانت عميقة متشعّبة ألمّت بجميع المعارف في عصره سواء أكانت قديمة أم حديثة، وإنّ هذه الثقافة أعانته على نيل الصّدارة في كل مجال، وفتحت أمامه مغاليق الأبواب، وأسلمته مقاليد الخلود[6]. وإنّ أظهر ما يعنينا من ذلك فرعان، أولهما مختصّ بمقدار ما حازه من أهليّة لغويّة وأدبيّة، وحافظة لمأثور الشعر والنثر، ومعرفة بالحكم والأمثال والأخبار والرّجال شكّلت مجتمعة ميدانه الذي برع فيه، وفنّه الذي برّز فيه، ولعلّ رسالتيه الهزلية والجدية تنطقان بمبلغ ثقافته متعددة الجنبات

---

١ ابن المدبّر: الرسالة العذراء، ص٧.

٢ ابن نباتة المصري (ت: ٧٦٨هـ): سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص ١٦.

٣ شوقي ضيف: ابن زيدون، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص١٩.

٤ انظر ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي (ت: ٤٠٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج١، ص٣٩٦.

٥ مقدمة المحقق علي عبد العظيم لديوان ابن زيدون، ص٢٤.

٦ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥، ص١١٧.

عميقة الأغوار[١]، ولا غرو إذ تنكّب لشرح حشدها الوافر من الإشارات التاريخية، ومعالجة رُكامها الظاهر من المادة المثلية الدارسون أجلُّهم[٢]، لذلك حقّ له أن يقول[٣]:

وأنجدني علمٌ توالت فنونه كما يتوالى في النظام سِخابُ

كذلك فإنّ ما حازه ابن زيدون من ملكات التعبير الأدبي والإبداع الفنيّ حفّز في معاصريه ومَن تلاهم وعيا للشهادة بسَعة معارفه وعمق اطلاعه، فهذا ابن دحية ينعته بأنه "ذو المعارف والفنون"[٤]، وذلك ابن نباتة يقول فيه: "إنّه اشتغل بالأدب، وفحص عن نُكته، ونقّب عن دقائقه، دقائقه، إلى أن برع وبلغ من صناعتي النظم والنثر المبلِغ الطائل"[٥]، ولا تخفى إشارة ابن بسام إلى أنه قد "وسِع البيان نظما ونثرا إلى أدبٍ ليس للبحر تدفقُه ولا للبدر تألقُه، وشعرٍ ليس للسّحر بيانُه، ولا للنجوم الزُّهر اقترانه، وحظّ من النثر غريب المباني، شعريّ الألفاظ والمعاني"[٦].

أمّا ثاني ذينك الفرعين، فمتعلق بما حازه من فكرٍ فلسفيّ، وتحضرنا ههنا إشارة جودت الرّكابي إذ وصف ابن زيدون بأنه كما كان "كثير الميل لعلوم العرب وفنون اللغة فحفظ كثيرا من آثار الأدباء وأخبارهم وأمثالَ العرب وحوادثهم ومسائلَ اللغة، فكانت له أيضا ثقافة فلسفية، يدلّنا عليها ما ورد له في رسالته الهزلية من بعض مصطلحات الفلاسفة وأسمائهم كأفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجابر بن حيان وغيرِهم"[٧]. ولا غرو إذ نقع في عصر الطوائف على كثيرين ممّن عرَفوا الفلسفة وتزوّدوا من مواردها، وعلى رأس هؤلاءِ ابنُ حزمٍ (ت: ٤٥٦هـ)، والذي يُعتدّ خيرَ مَن أفصح عن التزاوج بين الفكر الفلسفي بالفكر الديني في هذا العصر، وقد أكسبته معرفته بهذه العلوم منزلة عظمى كان معها أن عُدّ الثمرة اليانعة لشجرة العلم والفلسفة آنذاك[٨]. ليس ذلك فحسب، بل يغلب على الظن أنّ فكر أرسطو الفلسفيَّ خاصّة كان مُنتثرا في المدن الأندلسية جلّها في هذا العصر وما ولاه؛ ولعلّ ما أورده صاحب تراث الإسلام يرجّح ذلك – على ما قد يشوبه من تعميم – إذ يقول: "كان الطالب الإنجليزيّ أو الاسكتلنديّ الذي يرغب في أن يظفر

---

١ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١١٦.

٢ يذكر بأنّ ابن نباتة قال حين أمر بشرح رسالة ابن زيدون الهزليّة: ما أنا وصعود هذا الصرح، وولوج هذا السّرح، ومعارضة ذلك البز، ولست من ذلك الطرح. سرح العيون، ص١٤.

٣ أنجدني: صقلني وهذّبني، والسخاب: قلادة تتخذ من أزهار عطرة ليس فيها من اللؤلؤ والجوهر شيء. ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٣٨٦.

٤ ابن دحية الكلبي، أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي (ت: ٦٣٣هـ): المطرب من أشعار أهل المغرب، (تحقيق: إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ص٢١.

٥ ابن نباتة المصري: سرح العيون، ص٤.

٦ الذخيرة، ج١، ص ٢٦٣.

٧ جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف، ط٦، القاهرة، ص١٦٤ وما بعدها.

٨ شوقي ضيف: ابن زيدون، دار المعارف بمصر، ط٢، ص١٠- ١١.

بنصيب أوفرَ من العلم بأرسطو يشدّ رحاله إلى طليطلة، وهنالك يتعلم كيف يقرأ المؤلفِين اليونانيين بالعربية"[١] وإن كانت هذه المسألة مطرح سؤال ملحّ يؤسَّس على ما بدا من آثار التزمت الشديد ضدّ الفلسفة فيما سبق هذا العصر من أعصار سيطرت فيها سلطة الفقهاء وأقصَتها عن زمرة العلوم التي شاعت الأندلس، كان معها الولاة إذا أرادوا تملّقهم أحرقوا كتب الفلسفة وما يتّصل بها من قريبٍ أو بعيدٍ [٢].

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ من أجلى البواعث التي حفّزت في ابن زيدون التوافر على ذلك كله وغيرِه ما قد طُبع به من استعدادات فطرية ومواهبَ موفورة شهد له بها غيرُ واحد، من "ذاكرة قوية، وحافظة مستوعبة، وفطرة مواتية كلّ المواتاة"[٣]، ينضاف إليها "سَعة ذرعه، وتدفّق طبعه، طبعه، وغزارةُ بيانه، ورقّةُ حاشية لسانه"[٤]، "فكان أن غلب على قلوب الملوك بفضل ما أوتيه من اللسَن والعارضة، وبأنّه لن يخلّفَ الدهرُ مثله جمالا وبيانا وبراعة ولسانا وظرفا"[٥]، "فحلّ منهم محلّ الحميّا من الكؤوس، ووقع منهم موقع البشائر في النفوس"[٦]، إلى جانب ما فُطر عليه عليه من سرعة البديهة، والقدرة على الارتجال، والتفنن في أساليب الكلام[٧].

ينضاف إليها ما أتيح له في سياقه من مقومات نهضت لتدعم تلك الاستعدادات وتوجّهَها مسارَها الصحيح، من "ثروة مناسبة، وعقول حانية حازمة، وبيئة جميلة فتّانة، وعصرٍ مزدهر بالمدنيّة والحضارة، حافّ بأفذاذ العلماء والأدباء"[٨]، ولعلّ هذا الملمحَ الأخير أسهم أشدّ الإسهام في تشكيل ثقافته المخصوصة تلك، وذلك من وجهتين: أولاهما تختصّ بما هُيئ له من نخبة الأساتذة النابهين وكان أوّلهم وأَولاهم والده، ثم جدّه لأمه، كما أنّ من أساتذته النابهين أبا العباس بن ذكوان[٩]، وأبا بكر محمد بن مسلّم النحويّ[١٠]. أما ثانيتهما فمتمثلة فيما أتيح له من صداقات

---

١ تراث الإسلام، الناشر: لجنة الجامعيين لنشر العلم، القاهرة، ١٩٣٦، ج١، ص٥٦.

٢ انظر: المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت:١٠٤١هـ): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (تحقيق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ج١، ص٣٦.

٣ علي عبد العظيم: مقدمة ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦١.

٤ الذخيرة، ق١، م١، ص٢٦٢.

٥ ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف بن حسين: المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، (تحقيق: أنطونيه ملشور)، بولس كنز الكتبي، باريس، ١٩٣٧، ص

٦ ابن خاقان، أبو نصر محمد (ت:٥٢٩هـ): قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، مطبعة التقدم العلمية، القاهرة، ١٩٠٢، ص٧١.

٧ تحسن الإشارة ههنا إلى حادثة عزاء ابنته، حيث كان الناس يعزّونه على اختلاف طبقاتهم، فما سُمِع يجيب منهم رجلا بما أجاب به الآخر، لحضور جنانه، وسعة ميدانه. انظر: نفح الطيب، ج٣، ص٥٦٥.

٨ دراسة المحقق علي عبد العظيم في مقدمة ديوان ابن زيدون، ص٢٤.

٩ انظر ترجمته: الذخيرة، ق١، ج٢، ص١٥.

١٠ انظر: المصدر نفسه، ق١، ج١، ص٣٠٥.

مبكرة واتّصال بزمرة من وجهاء عصره وصفوتهم المنجِّذة، وعلى رأس هؤلاء أبو الوليد بن جهور، وأبو بكر بن ذكوان الأحوذيّ نسيج وحده في فضله وعلمه وعفته[١]. وعليه فإنّ اجتماع هذه المسوغات التي نهضت لتشكيل ذائقة ابن زيدون الثقافية المتفرّدة كانت سبيلا لتقلّده مناصب الدولة الخطيرة[٢]، وما كان من شأن هذه وشأن علاقته بولادة من سخط مكظوم تولّد لدى خصومه في الحب والسياسة، فكان من الطبيعة أن يجتمع من "هؤلاء وأولئك حلف عظيم وجد الفرصة مهيأة في نفس ابن جهور فاهتبلها وسدّد لابن زيدون أعنف الضربات"[٣].

وعليه، فإنّ مما يغلب على الظّن بأنّ تأرجُح حياة ابن زيدون بين القمة والهاوية أفضى إلى أن تُطبَع شخصيتُه بمياسم نفسية كانت محصّلة طبيعية لما اكتنفه من ظروف؛ إذ كان لطبيعة الحياة التي ترعرع فيها وما حظي به من عناية فائقة دورٌ في حيازته الكفاية الثقافية التي نالها وتقلّبه في مناصبَ رفيعة تبوّأها، وما طبع به من ملكات فردية وصفات بدنية كقوة الجسم ومتانة البنيان، إضافة إلى الحرص على أناقة مظهره ومسكنه وعلاقاته مع الناس، "فكأنه خُلِق ليكون رجلَ بلاط من الطراز الأول، يجمع بين الكياسة والدهاء واللباقة والظرف ولطف النادرة وسرعة البديهة ومجاراة الحكّام في أهوائهم"[٤]. ولعلّ إدراكه لما أتيح له من هذا وذاك جعل منه نرجسيا مولعا بذاته؛ "فذهب العُجْبُ به كلّ مذهب، وهوّن عنده كلّ مطلب"[٥]، وليس أدلّ على ذلك من جديته التي بعث بها إلى أبي الحزم مستعطفا، و"برز فيها كثيرٌ من التفاخر والتعالي والادّلال، كأنه يمنّ عليه، ولا يستجديه عطفا، ولا يستميحه"[٦] كما سيردف تفصيلُه.

ومن صفاته التي طبعت بها نفسيته عزّة النفس والأنفة؛ ويبرز مثل هذا البعد في تأبّيه المُكثَ في سجنه، فهجر لذلك وطنه على شدة تعلقه به وشغفه بمحبوبته، صونا لنفسه وضنّا بها عن مواقف الذل والهوان[٧]، فـ"الحرّ ينام على الثكل، ولا ينام على الذلّ"[٨]، كما نستشعر شيئا من ذلك في علاقته بولادة[٩]. أما طموحه، فلا يحدّه حدّ؛ فعلى الرغم من أنه تقلّد مناصب خطيرة، وعُهِد إليه بالسّفارة بين أمراء الطوائف، ونال ألقابا يختصّ بها أفرادٌ معدودون، على أنّ المصادر

---

١ انظر: الذخيرة، ق١، ج٢، ص١٥.

٢ انظر: مقدمة المحقق علي عبد العظيم لديوان ابن زيدون، ص١٢، ٢٧، ٥٠ وما بعدها.

٣ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٨٠.

٤ شوقي ضيف: ابن زيدون، ص ١٦.

٥ الذخيرة، ج٢، ص٢٦٢.

٦ ممدوح حقي: ابن زيدون تحت أضواء التحليل النفسي، مجلة الثقافة، ملحق العدد ٤٩، ص٣٢.

٧ انظر: قلائد العقيان، ص٧١.

٨ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٧٣٧.

٩ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته، ص١٦٠– ١٧٥.

تورد بأنّه لم يكن ليقنعَ، بل كان "يطمح في أن يضمّ بين يديه القويّتين جميع المناصب الخطيرة في الدولة، فكانت نفسُه تتوق إلى أن يضمّ إلى مناصبه منصب الكتابة، واستطاع أن يظفر بهذا المنصب الجليل ووُفق فيه خيرَ توفيق"[١]، "فاكتسب الجاه والرفعة ولم يبعُد في ذلك من التهافت في الترقي؛ لبُعد الهمة"[٢]. كذلك فممّا يتبدّى لنا من صفاته كونه عارمَ الغضب مندفعا، غيرَ قادر قادر على إخفاء عواطفه وما تعتلج به نفسُه، ولعلّ من أنصع الأدلة على ذلك ما أوحت به هزليته التي بالإمكان اعتدادُها خريطة نفسية شارحة لكثير من سماته النفسية ولهذا البعد خاصّة. كذلك فإنّ ممّا يوسم به حينا تقلّب المزاج وعدم استقراره وثباته؛ فكثيرا ما كانت تحكمه المصالح والأهواء، ولعلّ هذا البعد مرتبط بنرجسيته؛ فكثيرا ما يلجأ مَن هذه حالُه إلى استخدام الآخرين سلّما للوصول إلى مآربه وسبيلا لبلوغ ما تصبو إليه نفسُه، وقد برز ذلك على الصعيد الاجتماعي في علاقته ببعض أصدقائه[٣]، كذلك فقد برز في واقعه السياسي، وتقلّبه بين دولتي بني جهور وبني عبّاد [٤].

---

١ مقدمة ديوان ابن زيدون، ص٥١.

٢ الذخيرة، ج١، ص٢٦٢.

٣ ومنهم: أبو بكر الطبني (ت٤٦١هـ). انظر ترجمته: الصلة لابن بشكوال، خلف بن عبد الملك بن عبد الله بن مسعود (ت:٥٧٨)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج١، ص١٥٨ وما بعدها.

٤ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٨٠ وما بعدها.

المبحث الثاني :المتلقي: مركزيتُه وأنواعُه :

لمّا كانت غاية أيّ حجاج معقودة على ما يمكن الاصطلاح عليه بـ(نفاذية الخطاب)، "أي مجمل التّقنيات المعرفية والفكرية وكذا الاجتماعية التي يسعى من خلالها الباثّ إلى تمرير الخطاب واجتيازه الأطرَ القوليّة أو السّمعية إلى الفعل والحدث والتغيير"[١]، فإنّ ذلك يحيل بالضرورة إلى الباعث الفعليّ الذي لولاه ما كان حِجاجٌ وهو (المتلقي)؛ ذلك أنّه المقصود بفحواه، المطالبُ بإنجاز محمولاته، المشارِك في صياغته وإخراجه، وعليه "فأنْ يكوِّن المرءُ نصّا يعني أن يضع حيّز الفعل في استراتيجيّة ناجزة تأخذ في اعتبارها توقّعاتِ الآخر... وبالتالي فإنّ النصّ إذ يحيل إلى قرّاء أو سامعين لم يكن يفترض وجودَهم ولا ساهم في إنتاجهم، يصير عصيّا على القراءة، أو يصيرُ نصّا آخر مختلفا" [٢]؛ إذ إنّ الإصابة في توقّع ردّ الفعل من لدن المعنيين تعدّ عاملا فاعلا في تصاعد مؤشّر نفاذيّة الخطاب، وبلاغة تأثيره [٣].

والحاصلُ أنّ هذا المستوى قد شكّل أطرف المباحث المتعلقة بكلّ بلاغة وأخطرَها على الإطلاق؛ إذ الغاية في النهاية مقصورة على التأثير في هذا الطرف، وإنّ كلّ المقومات الحجاجية المحايِثة لا تكتسب الأهمية إلا عندما تجد الصّدى المناسب والمطلوب فيه، حتى إنّ "بعث البلاغة من دون العناية الأساسية بهذا العنصر وأبعادِه النفسية والثقافية والآيديولوجية عملٌ بالغ التقصير"[٤]. كذلك فقد ألحّ أرسطو على مركزيّة هذا العنصر في حديثه عن (الباتوس) أو الحُجج القائمة على إثارة مشاعر الجمهور، إذ هو المسلك الإقناعي الثاني الذي يؤسَّس على تسخير ذات المخاطب بتهيئته واستدراجه نحو الأمر، واستمالته إلى شيءٍ من الآلام المعترية من عواطفَ وانفعالاتٍ؛ إذ "إنّ العواطف مؤثرة في الحكم وموجِّهة له، وعليه فوجب على الخطيب أن يكون قادرا على خلق مثل هذه العواطف الموجَّهة إلى نفس المخاطب من جهة، وعلى التكيّف مع ما يوجد منها عنده وتوظيفه من جهة ثانية"[٥]، وإنّ من ألحّ الانفعالات التي تجب إثارتها وفق أرسطو "الغضب والسكينة، فالحب والكراهية، فالتخوّف والثقة، فالخجل والاستهتار، فالإحسان فالشفقة والسّخط، فالحسد والمنافسة"[٦]، وإنّ الحجاج الجيّد أي القادر على الإقناع يقتضي معرفة بما

---

١ محمد سالم الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ص٦٣.

٢ إمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، (ترجمة: أنطوان أبو زيد)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ١٩٩٧، ص٦٧، ٧٣.

٣ محمد سالم الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ص٧١.

٤ محمد الولي: مدخل إلى الحجاج، ص٢٦.

٥ النقاري حم: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، ص٩٧.

٦ محمد الولي: مدخل إلى الحجاج، ص٢٦.

يمكن أن يحرّك الذات التي يتوجه إليها المتكلم في خطابه، وهو أمر لا شكّ متفاوتٌ بحسب الميول والنوازع والاستعدادات.

ويشير حاتم عبيد إلى ملحظ طريف متعلق بهذا الطرح(١)، يؤسَّس على كونه شديد التوالج والانصهار بمعاني الحركة والتحوّل والتبدل؛ بمعنى أنّ عاطفة المتلقي المُستثارة تدلّ على حالة العقل وقد طرأ عليه تبدّلٌ بفعل سببٍ خارجيّ، وهذا ما يُفصح عنه قول أرسطو: "ثم إنّ الاقتناع يمكن أن يتمّ بواسطة السامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم؛ فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامَنا حين نكون مغمومين ومعادين"(٢). وإنّ ذلك يقود إلى مزِيّة ملحّة مدارُها على أنّ "التحول الذي يصيب عواطف المرء تتحوّلُ عدواه إلى عقله، ومن ثم إلى ما يُصدره ذلك المرء من آراء وأحكام"(٣)، يعني ذلك أنّ المتكلم متى رام جعل السامع يُصدر حكما لصالح القضية التي يذود عنها في خطابه، فعليه أن يهيّئه التهيئة النفسية المناسبة بشتى الوسائل ليتسنى له الفعلُ فيه والتأثيرُ في الأحكام الصّادرة عنه وتوجيهُها، وبهذا الفهم تنأى العاطفة عن أن تكون قوّة هدّامة لا يمكن إلجامها والسيطرة عليها، كذلك فينأى الفعلُ فيها عن أن يكون ضربا من التضليل أو المغالطة، وليس هذا موضع الكلام في ذلك فيُستقصى(٤).

على أنّ اهتمام البلاغيين الجُدد بهذا المستوى دفع بعضهم إلى تصنيفٍ مشهور يتعلق فيه الحديثُ بصنفين من المتلقين، هما: (المتلقي الخاصّ/ الفعلي) و(المتلقي العام/ الكونيّ)(٥)؛ أما أوّلهما، فهو المحدّد في الخطاب تحديدا صارما دقيقا، وهو الهدف الذي يوَجَّه نحوه الكلامُ لوجود داعٍ أو طارئ شخصيّ بينه وبين المتكلم، وتكون هويته حاضرة في ذهنه لدى إنتاجه لخطابه، مؤثرة في صناعة ما يقول، فيؤسَّس فيه على منحىً ذاتيٍّ يبرهِن على خصوصية علاقتهما. ومن جملة الأغراض التي ينزع إليها المتكلمُ عند توجيهه خطابَه إلى متلقّ خاص "الإحماد والإذمام والثناء والتقريظ والذم والاستصغار والعذل والتوبيخ. وسبيل ذلك أن تشبع الكلام فيه حسبما تقتضيه آثار المكتوب إليه في الإحسان والإساءة، والاجتهاد والتقصير، ليرتاح بذلك قلب المطيع وينبسطَ أملُه، ويرتدعَ المسيءُ فيأخذَ نفسه بالارتداع"(٦). وينضاف إلى هذا البعد آخَرُ على قدرٍ من

---

١ انظر: منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عالم الفكر، العدد٢، المجلد ٤٠، ديسمبر، ٢٠١١.

٢ أرسطو طاليس: الخطابة، ص٣٠.

٣ حاتم عبيد: منزلة العواطف في نظريات الحجاج، ص٢٣٧.

٤ انظر الصفحة (٤٤) من الدراسة وما بعدها.

٥ انظر: بيرلمان وتيتيكاه: مصنّف في الحجاج، ص٣٦.

٦ أبو هلال العسكري (ت:٣٩٥هـ): كتاب الصناعتين، (تحقيق: أحمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، دار دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٧٣.

الأهمية متمثّلٌ بما يُصطلح عليه بمسألة (التعاقد الثقافي)[1]، والتي تؤسِّس على التوازي في الملَكة الثقافية التي عليها أن تطبع كلّا من الباثّ والمتقبّل، والتي هي بمثابة القناة التواصلية الرّمزية المرجعية بينهما، والتي تحيل إلى الإطار الثقافي الذي يحوزه كلٌّ منهما، ولعلّ هذا البعد يترجِم مسألة تعويل المتكلم على عناصر ثقافية مرجعية تشكل قاسَما مشتركا يقف على أرضيته والمتلقي كلاهما، وإنّ ذلك أبلغُ في تحريكه، وأظهرُ في حثّه والفعل فيه. كما أنّ ممّا تحسن الإشارة إليه فيما يتعلّق بهذا النوع من المتلقين أنّ المخاطَب الحقيقيّ المقصود قد لا يكون هو ذاتُه الموجّه إليه الخطاب، بل قد يوجّه الكلام إلى شخص آخرَ مغاير على الرغم من أنه المقصود فيه، بل قد يُعنى بالخطاب ذاته أكثرُ من متلق مقصود، ولو كان كلٌّ منهما على منزلة تباين الآخر، وجمعته بالمتكلم علاقة تُزايِل علاقة الآخر به.

أمّا المتلقي الكونيُّ؛ فهو المفارق لفضاء المتكلم زمانيا أو مكانيا أو كليهما، ولكنّ له قيمة مرجعية في الخطاب بحيث يصلح لأن يوجَّه إليه ويؤثّر فيه أيضا على الرغم من كونه خارجا عن أطره وأنساقه. وعلى الرغم ممّا تمخّضه هذه المسألة من مشكِل مداره على مشروعيّة الحديث عن متلقّ كونيّ في حال أكّدنا انتهاض فحوى الحجاج على تلك العلاقة الديناميّة التي تجمع المتكلّم بمتلقّيه المعنيّ ومركزيّتها[2]، إلا أنّ ما نميل إليه بأنّ الحديث عن مثل هذا النوع من المتلقّين من شأنه أن يضطلع بوظيفة نبيلة في الحجاج تؤصِّل على (تحقيق المثال الأعلى الحجاجيّ)[3]؛ ذلك أنّ الباث يعلم أنه يخاطب متلقّيا خاصّا، ولكنّه يخصّه بخطاب يحاول فيه تجاوزه إلى مَن هم أبعد منه، ويشدد على هذا المنزع قول أوليفي روبول بما نصّه: "الواقع أنّ المستمع الكونيّ قد لا يعني التعتيم، بل المثاليّة. إنّي أعلم أنّي أتعامل مع مستمع خاصّ، غير أنّي أوجّه إليه خطابا يحاول تجاوزه، خطابا يتوجّه إلى مستمعين آخرين ممكِنين دون تحديدي لعددهم وطبيعتهم، وعندئذ لا يبقى المستمعُ الكونيّ مجرّد خدعة، بل يصير مبدأ للتجاوُز"[4]. ولعلّ مقعِد القيمة ههنا على ما يتوفّر عليه الباث من فطنة وتفرّس يمكّنانه من انتخاب مقدّماته وحُججه من ألحّ العناصر استقرارا في وعي الجماعة الثقافي والرمزيّ؛ ذلك أنّها الأظهرُ قدرة على صبغ الخطاب بصِبغة من الديمومة ما استمرّ الخطاب.

وعليه، فإنّ لكلٍّ من ذينك الضربين من المتلقين قيمة في الحجاج؛ أمّا أوّلُهما فمن حيث اعتباره الهدف في الخطاب الذي يرمي إلى (الإقناع)، فإنّه يجعل الخطاب ينزع إلى الإغراء

---

١ انظر: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص١٤٣.

٢ انظر: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربيّ القديم، ص٣٣ وما بعدها.

٣ انظر: أوليفي روبول: هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، (ترجمة: محمد العمري)، مجلة علامات في النقد، ج٢٢، المجلد٦، ديسمبر، ١٩٩٦ ص٧٨.

٤ المرجع نفسه، ص٧٨.

والحمل على الإذعان أكثر من كونه يرمي إلى تحقيق الاقتناع الفكريّ بما ندافع عنه ونحتجّ له، في حين يجعل المتلقي الكونيُّ أيَّ خطاب حجاجيٍّ أميَل إلى كونه (اقتناعا) فكريّا خالصا[١]؛ كونه يركّز على الحسّ، والمشترك، والحدس، والوضوح، والبداهة، بوصفها قيما أساسية وعامة متقاسَمة[٢]، من ههنا يكون الإقناع هو مجال المبحث الحجاجي نظرا إلى كونه محدَّد المقام والمخاطَب والإطار القولي، وإنّ أهمّ وظيفة حجاجية بعد الإعداد لقبول الأطروحة هي الدفع إلى الفعل [٣].

وتتنزّل ههنا أهمية (المقام)؛ إذ منها يتحدّد الشكل النهائي للخطاب، لذلك فإنّ المتكلّم مدعوٌّ لمراعاتها والتحكم فيها، إذ إنّ الخطاب مرتبط أساسا بتنوّع أحوال المعنيين به، وتفاوتِ مستوياتهم المعرفية والإدراكية والاجتماعية، وعليه "فصياغة الحُجّة والطريقة التي تطرح بها، ثم علاقاتها مع نظيراتها من الحُجج الداخلة معها في الحوار – على سبيل الانسجام أو الصّراع – كلّ ذلك إنما يتمّ تحضيره انطلاقا من وعيٍ نفسيّ بأحوال المعنيين من جهة، وبمجموع الشروط الخارجية المؤطرة لعملية إنتاج الخطاب من جهة ثانية، سواء أكانت هذه الظروف خاصة بالمخاطَب في لحظة محدّدة معروفة من لدن الخطيب، أم كانت خاصة بالإطار السوسيوثقافي المشترك بين المجموعة الفكرية الواحدة"[٤]. وعليه، فلكي يستمدَّ الخطاب نفاذه المطلوبَ، عليه أن يضع في الحسبان مستوى العقول التي يهدف إلى إقناعها ثمّ نوعيتَها؛ فليس الحجاج في النهاية سوى "دراسة لطبيعة العقول، ثمّ اختيار أحسن السبل لمحاورتها، والإصغاء إليها، ثمّ محاولة حيازة انسجامها الإيجابيّ، والتحامها مع الطرح المقدّم؛ فإذا لم توضع الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان فإنّ الحِجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير"[٥]. وعليه، فإنّ ما سنحاول المسك بنواميسه فيما يردف طبيعةُ العقول التي سعى ابن زيدون إلى مخاطبتها والفعلِ فيها في اتّجاهات خطابه الحجاجيّ الثلاثة، ودور التمايزات التي أطّرتها على الأصعدة الاجتماعية والفكرية والنفسية في تلوّن كلّ خطاب بصبغة في الحِجاج تزايِل الآخر.

---

١ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٣، نقلا عن بيرلمان وتيتيكاه: مصنف في الحجاج، ص٣٦.

٢ محمد سالم الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ص٦٧.

٣ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٤ المرجع نفسه، ص٦٥.

٥ المرجع نفسه، ص٦٨.

- أبو الحزم بن جهور (ت: ٤٣٥هـ):

هو أوّل حاكم رسميّ لقرطبة بعد سقوط الخلافة الأموية بالأندلس[١]، إذ بعد أن ضاق أهلُ الأندلس ذرعاً بالفتن المتلاحقة والأحداث المتوالية قرّروا عزل خلفاء بني أمية وتولية آخرين، فأعلنوا سقوط الخلافة ونادوا بجمهورية يحكمها الشعب، فاجتمع رأيهم على أن يلي أبو الحزم الحكم[٢]. ولم يأت اختيارهم له اعتباطا؛ إذ أسِّس على جملة من المسوّغات لعلّ من ألحّها انحداره من سلالة نابهة ولي أفرادها الوزارة، لذلك أطلق عليه "شيخ الجماعة، وبقية الأشراف من بيوت الوزارة"[٣]، كذلك اتسامه بجملة من الطبائع الفردية من مثل التصوّن والعفاف، واللباقة والدهاء، "فاتجهت إليه الأبصار، والتفّت حوله القلوب ركونا إلى أنه بعيدٌ عن المطامع والأهواء" [٤].

ويطالعنا ملحظ ملحٌّ في شخصيته؛ إذ على الرغم ممّا يشار إليه من كونه أمسك زمام الحكم في قرطبة بيدٍ قوية حازمة، وأنه ضبط البلاد وساس الرعية، وجنّبها كثيرا من الثورات والحروب والاشتباكات مع الأقاليم المجاورة[٥]، فأنجح سعيَه بصلاحها ولمّ شعثها، ودبّ فيها دبيب الشفاء في السقام[٦]، كذلك فعلى الرغم ممّا بدا عليه من تعفف وبعدٍ عن المطامح والأهواء إلّا أنّ ما يغلب يغلب على الظن أنه "كان يتظاهر بالتهرب من الحكم، ويدّعي الزّهد فيه"[٧]، وأنّ حقيقته مخالفة لذلك؛ يظهر ذلك من مواقفه إزاء كل دعوةٍ استشعر فيها قضاء على سلطانه بقرطبة [٨].

وأيّا كان من أمر، فإنّ أظهر ما يعنينا من ذلك طبيعة العلاقة التي جمعته بابن زيدون، فلمّا كان هذا الأخير من الصّفوة المرموقة والصدور المقدمة من شباب قرطبة الذين أسهموا بنصيب في إلغاء الخلافة الأموية في قرطبة، وتأسيس حكم جمهوري يزعمه ابن جهور، وقد ساعد ابنَ زيدون في ذلك لَسَنه وفصاحته، ولعلّه استغلّ معهما جاهه وثراءه وبيانه، "وهي أسلحة ماضية في توجيه الرأي العام"[٩]، فكان أن أدناه ابن جهور منه وقرّبه إليه وحباه بوده ومزجه بنفسه وجعله بمثابة

---

١ الذخيرة، ق١، ج١، ص٤٦٢.

٢ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص٣٠.

٣ لسان الدين بن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٧٧٦هـ): أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦، ص١٧.

٤ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه: ص٣١.

٥ الذخيرة، ق١، ج٢، ص٤٦٢.

٦ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته، ص١٢٧– ١٢٨.

٨ انظر أسطورة هشام الدعي: ابن زيدون، ص٣٣ وما بعدها. كما يظهر ذلك من موقفه من بني أمية، انظر: ابن عذاري المراكشي (ت: ٦٩٥هـ): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ج٣، ١٧٢.

٩ مقدمة محقق ديوان ابن زيدون، ص٢٨.

الوزير[١]، يقول ابن بسام في ذلك: "إنّ ابن جهور قدّمه للنظر على أهل الذمة لبعض الأمور المعترضة، وقصَرهُ بعد على بعض مكانه من الخاصة، والسفارة بينه وبين الرؤساء، فأحسن التصرف في ذلك وغلب على قلوب الملوك"[٢]. والرأي عندنا بأنّ ابن جهور كان يلتمس بقرب ابن زيدون منه مصلحة شخصية لما توفّر عليه هذا الأخير من سلطان شعبيّ؛ إذ إنّه لمّا كان "يدّعي الزهد ويتظاهر بالتهرب من الحكم فلا بدّ له إذ ذاك من لسان يحمل الناس على التمسّك به والإلحاح عليه والتنويه بشمائله والإطراء عليه، ولا بدع إذ إنّ خير لسان يجيد ذلك هو لسان ابن زيدون، وقد أفلحت دعوته وآتت أطيب الثمرات" [٣].

- **ولاّدة بنت المستكفي (ت:٤٨٤هـ) :**

هي ولاّدة بنت المستكفي بالله محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر لدين الله[٤]، وتذكر المصادر بأنّه كان ساقط الهمة، "منقطعا إلى البطالة، مجبولا على الجهالة، عاطلا عن كلّ خُلّة تدلّ على فضيلة"[٥]. أما هي، فيُذكر بأنها كانت غاية في الذكاء والحصافة وحضور البديهة وسعة الاطلاع وخفة الرّوح والظرف، وقد شهد لها بذلك غيرُ واحد؛ فهذا ابن بسّام يذكر بأنها "كانت واحدة أقرانها حضورَ شاهد، وحرارة أوابد، وحُسن منظر ومخبر، وحلاوة موردٍ ومصدر "[٦]، وهذا الفتح بن خاقان يشير إلى أنها "كانت من الأدب والظرف وتنعيم الطرْف والسّمع والسّمع بحيث تختلس القلوب والألباب، وتعيد الشيب في أخلاق الشباب"[٧]، وكذا المقّري إذ يورد يورد بأنها "كانت واحدة زمانها، والمشارَ إليها في أوانها، حسَنة المحاضرة، مشكورة المذاكرة" [٨]. [٨].

أمّا ما طاف بتصوّنها من أخبار فلقد تضاربت آراءُ المصنّفين حوله، بل إنّنا نكاد نقع على مِثل هذا التضارب لدى المصنِّف عينِه أحيانا، ومن هؤلاءِ ابنُ بسّامٍ إذ قال: "يعشو أهلُ الأدب إلى ضوء غرّتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتّاب على حلاوة عشرتها، تخلط ذلك بعلوّ نصاب، وكرم

١ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٣٠.

٢ الذخيرة، ق١، ج١، ص٢٩٠.

٣ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٢٨.

٤ الذخيرة، ق١، م١، ص٣٣٢.

٥ المصدر نفسه، ص٣٣٦.

٦ المصدر نفسه، ص٣٣٢.

٧ ابن خاقان، الفتح بن محمد بن عبيد القيسي الإشبيلي: قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط١، (حققه وعلّق عليه: حسين خريوش)، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٩، ص٧٣.

٨ المقّري: نفح الطيب، ج٢، ص٥٦٣.

أنساب، وطهارة أثواب"[١]، ثمّ إنّه عاد لينعتها بالمجون والتحرّر والخلاعة ويذكر بـ"أنها – سمح الله لها، وتغمّد زللها – اطّرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل بقلّة مبالاتها، ومجاهرتها بلذّاتها"[٢]. والحقّ أنّ ثاني ذينك الميلين لهو الأقوى والأرجحُ؛ وذلك لما يعضُده من مظاهر مجونها وسُفورها وتحرّرها الكثيرة، وقد تصدّرها شعرُها الماجن الخليع الذي ظهر في هجائها خاصّة[٣]، ناهيك عما كانت كتبته على عاتقي ثوبها من شعر يُطمِع فيها المتهافتِين[٤]، كذلك فمنه فمنه صلتها الوثيقة بمُهجة التياني القرطبية التي "كانت من أجمل نساء زمانها وأخفهن روحا، فعلِقت بها ولّادة ولزمت تأديبها إلى أن صارت شاعرة فهجتها"[٥]، وكانت مستهترة ماجنة "مكشوفة الوجه وقاح اللسان"[٦]. ويتصدّر ذلك ما عُهد من اختلاط ولادة بالرجال في أبهاء قصرها التي فتحتها للشعراء والعظماء منهم؛ حيث كانت تُسمِر إليهم فيها ويُسمِرون إليها، وتساجلهم ويساجلونها[٧]، وينعَمون بسمرها ويطربون لأحاديثها ويسكرون بموسيقاها وألحانها [٨].

وعلى الرغم من أنّ مثل هذه المظاهر كانت متجوَّزة متسمّحا بها في عصر ولّادة[٩]، كذلك فعلى الرغم من ميل بعضهم إلى القول بأنها ورثت شيئا من الخروج عن العُرف والتقاليد عن أبيها[١٠]، إلاّ أنّ ما يغلب على الظن أنّ ضيق الكثيرين بتحرّرها وأخذَهم عليها خروجَها عن المألوف قد يكون بسبب انحدارها من سلالة البيت الأمويّ، وانتمائها إلى عبد الرحمن الناصر أشهر خلفاء أميّة بالأندلس[١١]، بل إنّ ما نذهب إليه بشأن خلاعة شعرها أنّها تحوّلت إليه بعد علاقتها بابن زيدون لا سيّما بعد تلفها واعتلالها، وأنّ ما غلب عليها قبل ذلك الجرأةُ التي لا تصل حدّ الفحش والعهر، وممّا يشدُد على هذا المنزع قولُ بدر الدين الصدّيق عن ولّادة بما نصّه: "ولم تزل

---

١ الذخيرة، ق١، م١، ص٣٣٢.

٢ الذخيرة، ق١، م١، ص٣٣٢. .

٣ ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٧.

٤ كتبت – زعموا– على أحد عاتقي ثوبها، الذخيرة، ج١، ص٣٣٢:

أنا والله أصلح للمعالـي وأمشي مشيتي وأتيه تيها

أمكّن عاشقي من صحن خدّي وأمنح قبلتي من يشتهيها

٥ ابن سعيد الأندلسي، علي بن موسى (ت:٦٨٥هـ): المغرب في حلى المغرب، (تحقيق: شوقي ضيف)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ج١، ٢٧٦.

٦ مقدمة المحقق عبد العظيم، ص٣١.

٧ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٤٢.

٨ مقدمة محقق ديوان ابن زيدون، ص٣٠.

٩ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٥٤.

١٠ انظر: الذخيرة، ق١، ج١، ٣٣٥ وما بعدها.

١١ المصدر نفسه، ص٣٣٦.

منسوبة إلى العفّة حتى عشقها ابن زيدون"[١]، ولعلّ في ذلك دليلا على حدّة العاطفة التي جمعتهما والتهابِها.

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ أظهر ما يعنينا من ذلك كلّه حدودُ تلك العلاقة التي جمعتها بابن زيدون وطبيعتها ومراوحتها بين التنامي والانحسار، وعلى الرغم من أنّ المصادر لم تُشِر بدقة إلى السنة التي التقيا فيها، على أنّ ما يغلب على الظن أنها لم تسبق وفاة المستكفي (٤١٤-٤١٦هـ)، ويرجّح الدارسون معظمُهم هذا الرأي، على أنّ بعضهم يذهب إلى أنهما لم يلتقيا إلا بعد سقوط الدولة الأموية بقرطبة (٤٢٢هـ)[٢]. وعلى الرغم من أنّ التنبؤ الدقيق بالسّنة التي التهب فيها هذا الحبّ ضربٌ من الحدس والتخمين، على أننا نشاطر شوقي ضيف رأيه؛ ذلك أنّ ما شاع قرطبة من هدوءٍ وأمان ودعَة قد يكون حفّز على هذا الحب وألهبه، سيّما وأنّ ابن زيدون حينها كان قد بلغ أشدّه، ونضجت مواهبه، وتقلّد منصب الوزارة أو ما يشبهه[٣]، وقد كان يغشى ندوتها مع مع من يغشاها من العظماء مُدِلّا بمكانة أسرته ووفرة ثروته وذيوع شهرته وعلوّ كعبه في الشعر والنثر والسياسة، "فصادفت ولادة فيه فتى وسيم المحيّا حلو الحديث قويّ العارضة رقيق الشعر نابِه المكان، وصادف هو منها رقة وانعطافا وأنوثة صارخة وجمالا فتانا، فانبعث بينهما ميل قويّ تدرّج إلى حبّ عنيف"[٤]. وفي ذلك يذكر ابن بسّام: "ولها مع أبي الوليد ابن زيدون أخبار طوال وقصار، وقصار، يفوت إحصاؤها، ويشقّ استقصاؤها"[٥]، كذلك فقد ورد عن ابن خاقان قوله واصفا ابن زيدون: "وكان يكلف بولادة بنت المهديّ ويهيم، ويستضيء بنور تخيّلها في الليل البهيم" [٦].

وأيّا كان من أمرٍ، فعلى الرغم من أننا سقنا الحديث في تضارب الأنباء حول تصوّنها ومجونها على الابتداء مرجّحين بذلك ثاني الميلين، على أنّ من المَلاحِظ ما ينهض ليدحض ذلك وينفيه؛ وإنّ منه العامل الأوّل الباعث على اضطراب علاقتها المشبوبة بابن زيدون، والمتمثّل بضيقها من تشهيره بها بشعرٍ له، ذلك أنّ اندفاعها في حبّه كان في تستّر وتصوّن، وإنّ من شأن هذا أن يقلّص من مشروعية الحُكم الآنفِ سَوقُه. والرّأي عندنا بأنّ من المسوّغات ما هو أظهرُ في تعليلي نفور ولّادة منه، ومن جملتها أنّه مسّها مسّا عنيفا في قصيدة له هجا بها خصميه ابن عبدوس وابن القلّاس حين استشعر مزاحمتهما إيّاه على قلبها؛ فـ" هو هجاء ينطوي على المساس

---

١ بدر الدين بن سالم بن محمد الصدّيق (كان حيّا سنة ١٠٦٣هـ): نزهة الأبصار والأسماع في أخبار ذوات القناع، القناع، مخطوط في جامعة الملك سعود، ورقة ١١، ١٢.

٢ شوقي ضيف: ابن زيدون، ص٣٢.

٣ المرجع نفسه، ص٣٢.

٤ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٣٥.

٥ الذخيرة، ق١، م١، ص٤٣٠.

٦ قلائد العقيان، ج١، ص٢٢٥.

بولادة في الوقت نفسه. وقد صوّرها ابن زيدون في هذه الهجائيات الموجهة إليهم بأنها هي التي توقعهم في حبالها، وأنها بذلك تخدعهم، ويصورها متهتكة عابثة، وأنّ ابن زيدون نال منها كلّ ما يبتغيه رجل من امرأة" [١]، كذلك فقد ضاعف من صدّها التماسُها غرورَه وصلَفه وقد كشف الغطاء عنه بهزليّته، ينضاف إليه تذكّرها إعجابه بجاريتها عتبة[٢]، ونقدُه ذات مرّة شعرَها[٣]. على أنّ الباعث الحافز على ذلك كلّه برأينا ما رجّحه علي عبد العظيم من شأن اعتلالها بـ(السّاديّة)[٤]؛ إذ إنّ فيه مقنَعا يبرّر نزواتها، وإنّ من مظاهره "أن تستخدم المرأة جمالها الفتّان فتنصب شباكها للرجل حتى إذا وقع في حبائل غرامها صدّته بعنف وحاولت إخضاعه لهواها الفتاك، ورأت في هذا الإخضاع كلّ لذّتها" [٥].

وعليه، فيتبدّى لنا بأنّ الانجذاب الذي جمعهما كان وصَل حدّ الانبهار المطلق في بواكير العلاقة، وقد قوّاه "اتفاقُ ميولهما ومشاربهما الفنية وصفاتهما الجسمية؛ فكلاهما شاعر مفتون بالموسيقى والغناء، ميّال إلى معاقرة الشراب، وكلاهما كان وسيما ظريفا حاضر البديهة عذب الحديث، وكلاهما من صفوة الطبقة الراقية، وسِنّهما متقاربة، وكلاهما عزب"[٦]، إلا أنه كان مهدَّدا بالانحسار؛ إذ "كانا على أهبة للجفاء؛ فكلاهما طاغي الشخصية عارم الغضب مندفعٌ، وهذه الصفات تجعل صاحبَيها متوازيَين لا متكاملين" [٧].

- **أبو عامر بن عبدوس (٤٧٢هـ) :**

وهذا ثالث أطراف المعادلة، ويُعتدّ أشرس منافسي ابن زيدون على قلب ولّادة، وهو من الشخصيات نادرة الورود في كتب التراجم وأسفار الأدب التي خلت إلا من النزر اليسير من أخباره، ومن جملة ما جاء فيها ما أورده ابن بسام عنه بأنّه: "كان بقرطبة أحد أعيان المصر"[٨]، وابن فضل الله العمري بقوله: "وزير ما تقلّد مثلُهُ عبءَ مُلك، ولا أخرج نظيره خبَّ فُلك، فما دار على

---

١ صلاح جرار: ولادة بنت المستكفي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١، ص٥١.

٢ انظر: الذخيرة، ق١، ج١، ص٣٣٤.

٣ انظر: ديوان ابن زيدون، ص٣٧.

٤ انظر: ابن زيدون: عصره، وحياته، وأدبه، ص١٧٤- ١٧٩.

٥ ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٧٦.

٦ علي عبد العظيم، ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٦١.

٧ المرجع نفسه، ص ١٦٥.

٨ الذخيرة، ق١، م١، ص٤٣٤.

شبيه ذكائه الفلَك الدوّار، ولا تفتّح على ملك زهره الندى النوار"[1]. وعليه، فيُستفاد من ذلك بأنّه كان "وزيرا وأديبا وعلما من أعلام بلده وعصره، بل كان شيخ الأوان إلا أنه لم ينل من الشهرة وذيوع الصيت ما ناله خصمُه ابن زيدون"[2]. على أنّ الراجح بأنّ ما حقّق لاسمه شيئا من الشيوع هو علاقته بولادة وابن زيدون، والتي لولاها لظلّ مطويّ الذكر مغمورا.

على أنّ بالإمكان الاجتهاد في انتزاع بعض ملابسات حياته وملامح شخصيته من خلال بعض الأخبار والآثار التي وصلتنا عنه جرّاء تعالقه بولادة، وتنافسه مع ابن زيدون على قلبها، ومن ألحّها "أنّه كان يتصنّع الأدب، فيصوغ الشعر ويروي الأخبار والسير، وقد نفذ له ابن زيدون من هذا المغمز فقال: (أين ادّعاؤك رواية الأشعار؟ وتعاطيك حفظ السير والأخبار؟)"[3]، ولعلّ في تجنّبه صوغ أيّ أثر شعريّ في ولّادة على الرغم من اعتلاقه بها من أظهر الأدلة على إحساسه بضآلة شعريّته إن هو قورن بابن زيدون[4]. كذلك فممّا اتّصل بحياته من ملابسات أنّه كان واسع الثراء؛ ونستطلع على ذلك دليلا ممّا أورده ابنُ بسام من أنّه "كان يواسي بأمواله ولّادة بعد أن ضعُف ثراؤها مع الأيّام"[5]، كذلك فيما ذكره من قصّة له مع ولادة إذ "مرّت عليه وقد نشر كُمّيه، ونظر في عِطفيه، وحشد أعوانه إليه"[6]. أمّا ابن زيدون، فلم يعزب عن ذهنه هذا الملحظ إذ اتّهمه بأنه يقتر على نفسه في معيشته ليظهر متأنقا بملبسه [7]. وأيّا كان من أمر ذلك كله، فإنّ أظهر ما يعنينا منه ما طبع به من صفات نفسية؛ فإنّ من الثابت القارّ أنه كان لجوجا ملحاحا، كثير الجدال وافر المراء[8]، "ماكرا صبورا جلدا يتلقّى اللطمات في أناة ثم يردّها حين تواتيه الفرصة مضاعفاتٍ"[9].

وبالنظر في مجمل تلك الصفات النفسية نخرج بأنه أكثر مواتاة لولادة من ابن زيدون، فقد كان يتحمّل لذعاتها بصبرٍ وجلد وإن لم يكن برضى واغتباط على العكس من صاحبها القديم الذي

---

١ ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت:٧٤٩هـ): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، (تحقيق: محمدعبد القادر خريسات، عصام عقلة، يوسف بني ياسين)، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٤، ج١١، ص٢٦٤.

٢ صلاح جرار: ولادة بنت المستكفي، ص٧٥.

٣ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٥٩. ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٦٣– ٦٦٤.

٤ ويورد علي عبد العظيم أسبابا أخرى في ذلك، انظركتابه: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٥٨ وما بعدها.

٥ الذخيرة، ق١، ج١، ص ٣٣٥.

٦ الذخيرة، ق١، م١، ٤٣٢.

٧ انظر: ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٦٩.

٨ يورد ابن زيدون: "الساقط سقوط الذباب على الشراب ..."، انظر ديوانه، ص٦٣٧.

٩ علي عبد العظيم، ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٦٠.

كان يبادلها هجوما بهجوم[1]. ولعلّ في هذا دليلا على رجحان ميل من وصفها بالسادية، وبأنّ مثلها لا تدوم صلاته إلا بمن لديه انحراف مرضيّ مقابلٌ لانحرافها، وتسيطر عليه نزعة قبول التعذيب[2]، ويؤيد ذلك ارتضاؤه الترامي على قدميها راضيا مغتبطا، فكان أن دامت علاقتهما حتى أربيا الثمانين[3]. أمّا شاعرنا، فقد ظلّ يجترّ هواه، ويرجّع أنينه وشكواه بضعة وعشرين عاما عاما حتى طوته المنون[4].

- **أبو بكر النحويّ (ت: ٤٣٣هـ) :**

هو أبو بكر مسلّم بن أفلح النحوي، وقد كان من العلماء الجلّة الذين تتلمذ عليهم ابنُ زيدون، وقد اتّصف بجملة من المزيّات، منها أنّه "كان رجل دين، حسَن العقل، متصاونا، ليّن العريكة، واسع الخلق، مع نبله وبراعته وتقدّمه في علم العربية واللغة، راوية للشعر وكتب الآداب"[5]. أمّا ما غلب على طبعه فيظهر بتودّده لتلاميذه وتلطّفه معهم واصطباره عليهم، وقد كان لهم "كالأب الشفيق، والأخ الشقيق، مجتهدا في تبصيرهم، متلطّفا في ذلك"[6]، فأعجب به ابن زيدون وعكف وعكف على دروسه ومحاضراته[7]، ويرجَّحُ بأنّ العلاقة التي جمعته بأستاذه ظلت وثيقة ممتدّة زهاء زهاء خمسة وعشرين عاما أو يزيد[8]، كما يغلب على الظن بأنّ هذه العلاقة كانت قويّة متينة على على الرغم من ذهاب بعضهم إلى كونها مهلهلة واهية بحكم ما يغلب على طبع ابن زيدون من الذاتية وتقلب المزاج[9]؛ نستند في ذلك على جملة من البراهين لعلّ من أظهرها حبَّ أبي بكر لابن لابن زيدون كونه كان "تلميذا لأبيه معتزّاً بهذه التلمذة معترفا بها، ولهذا توطّدت بينهما الصلاتُ"[10]، كذلك فإنّ ابن زيدون بادله مودّته بأبلغَ منها، وليس أدلّ على ذلك من أنّ ابن زيدون خصّه بواحدة من غُرر رسائله، واستذكره وحده في محنته، واستشفعه دون غيره لدى ابن جهور، وعاتبه لما بلغه من لومه على فراره من سجنه بقرطبة إلى إشبيلية.

---

١ علي عبد العظيم: ابت زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٧٣.

٢ المرجع نفسه، ص١٥٩ وما بعدها.

٣ الذخيرة، ق١، ج١، ص٣٣٥.

٤ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٧٤.

٥ ابن بشكوال: الصلة، ص٥٦٧.

٦ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧ شوقي ضيف: ابن زيدون، ص٢٦.

٨ انظر في علاقتهما: علي عبد العظيم: ابن زيدون، ص١١٩ وما بعدها.

٩ يقول ابن زيدون في مطلع البكريّ: "أما بعد يا سيدي الذي كنت أراه أعد عددي لغدي، وأخص جنتي من زمني" زمني" ديوان ابن زيدون، ص٧١٨.

١٠ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٢٦.

المبحث الثالث: الخطاب الحجاجي: مفهومه، خصائصه، اتّجاهاته :

لمّا كانت الإشارة سلفت في تفصيل النسْغ الذي جرى في الحدود المؤطّرة للحجاج لقاء تقلّبه بين أطوار النظريّة الحجاجيّة منذ أرسطو[١]، فإنّ مثل هذه الحدود إذ تحاول محاصرة مفهومه محاصرة دقيقة صارمة إنّما تنتهي في الغالب الأعمّ إلى الحديث عن الخطاب الحجاجيّ مقارِنة إيّاه بغيره من سائر أصناف الخطاب. ويطرح هذا الميل مشكلا يتمثّل بأنْ لا خطاب بلا حجاج؛ "بل إنّ خطابا يبدو لنا بريئا من المساعي الحجاجية قد ينكشف أمامنا باعتباره ينطوي على طاقات حجاجية جبّارة"[٢]. وعليه، فعلى الرغم من أنّ إمكان النهوض بمناولة تؤطّر أصناف الخطاب على أساسٍ من الصرامة والدقة قد يكون ضربا من المحال؛ لما قد يُداخلها من تماهٍ وتوالج، على أنّنا لا نعدم من الدارسين مَن حاول تأطير أصنافها بحدود مائزة تنبني على ما لها من خصائص مميِّزة، ومن هؤلاء (بنوا رونو) إذ يقول واصفا الخطاب الحجاجيّ منها: "هذا الصَّنف من النصوص يختلف عمّا سواه من جهة هدفه الذي يمكن اعتباره دون ريب برهانيّا؛ فإذا كان قصدُه معلنا واستدلالا واضحا، وأفكاره مترابطة، فلأنّه يحرص كلّ الحرص على الإقناع: إقناع المتلقّي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء، بل قد يحاول حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقيّ، فهو نصّ يُلزِم صاحبه على نحوٍ صارم بما جاء فيه، بل يورّطه بشكل واضح جليّ" [٣].

وبناء عليه، فإنّ بالإمكان رصدَ جملة من السمات التي تطبع الخطاب الحجاجي، بل تيسّر مهمّتنا في كشف الغطاء عن نواياه أكثر من سواه، ومن جملة ما استبطنّاه منها متكئين في بعضها على مناولة (رونو) نفسِه ما يردف :

- **القصد المُعلَن (الغائيّة)** [٤]:

إنّ الخطاب الحجاجيّ موجَّه وغائيّ، وتكمن غايته القصوى في حمل المتلقّي على الاقتناع بما هو محمّل فيه من رؤىً وآراءٍ، فهو "بحثٌ عن أثرٍ ما في المتلقي، أي إقناعه"[٥]، وإنّ هذا الأثر ليس مقصورا على أفكاره فحسب، بل إنه يتعدّاها إلى مواقفه وما يكون له من سلوك واقعيّ ملموس، و"إنّ تحقيق هذا التغيّر أو التبدّل في أفكار المتلقّي ومواقفه يعدّ علامة نجاح الخطاب

---

١ راجع الصفحات (٣٩) وما بعدها من الدراسة .

٢ محمد الولي: مجلة عالم الفكر، ص١٢.

٣ بنوا رونو (Benoit Renaud)، النص الحجاجي (Le texte argumente)، منشورات كيباك (Quebec Le griffon d'argile)، ١٩٩٣، ١٧، نقلا عن: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٨.

٤ انظر في مركزيّة القصد في الخطاب: عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٨٣- ٢٢٠.

٥ بنوا رونو: النص الحجاجي ص١٧.

الإقناعيّ، ووجاهة الحجاج المعتمد، أو هو النتيجة المتوقّعة لخطاب ناجح وحجاج وجيهٍ ناجع" (١).

- **التناغم والاتّساق :**

ويعني ذلك أنّ ممّا ينبغي أن يسودَه التسلسلَ ويحكمَه الانسجامَ؛ "فلا تخالف نتائجُه مقدّماتِه، ولا تُناقض أوائلُه أواخرَه، ولا تُعارِض دقائقه مقدّماته"(٢)، وذلك أنّه "نصٌّ مستدَلٌّ عليه، لذلك يقوم على منطقٍ ما في كلّ مراحله، ويوظّف على نحو دقيق التسلسلَ الذي يحكم ما يُحدثه الكلامِ من تأثيرات؛ سواءٌ تعلّق الأمر بالفتنة، أو الانفعال، أو إحداث مجرّد تقدّم، وهو ينمّ من هذا الوجه عن ذكاء صاحبه، ويشي بمعرفته الدّقيقة بنفسية المتلقي وقدراته وآفاق انتظاره، لذلك نراه يعلن أمرا ويذكر آخر، يختزل فكرة ويُسهب في تحليل أخرى، يسأل ويجيب، بل قد يأتي بالفكرة الواحدة على أنحاء مختلفة فيتجلّى في نصّه سحرُ البيان، وتتأكّد فتنة الكلام"(٣).

- **الاستدلال :**

ذلك أنّ هذا الخطاب محكومٌ بتطوّر منطقيّ للحُجج والأفكار تصيّره حركة استدلالية من معطىً إلى نتيجة. وعليه، "فيكون بناؤه على نظام معيّن تترابط فيه العناصر وفق نسَقٍ تفاعليّ، وتهدف جميعا إلى غاية مشتركة، ومفتاح هذا النظام لسانيّ بالأساس، فإذا أعدنا الخطاب الحجاجيّ إلى أبسط صورة وجدناه ترتيبا عقليّا للعناصر اللغويّة، ترتيبا يستجيب لنيّة الإقناع"(٤)، وليس هذا الطرح بمُستفتَحٍ؛ إذ إنه ممّا سلف الإلماع إليه في المناولات الحجاجيّة، لا سيّما في الطرح الأرسطيّ من حيث اعتنى بالاشتغال بعلاقتين تحكمان حركة الانتقال الحجاجيّ داخل النسيج الخطابيّ، وهي حركة انتقال من مقدّمات إلى نتائج .

---

١ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص٣٥. يحيل ذلك إلى مفهوم نفاذية الخطاب، انظر: محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٦٣.

٢ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٦.

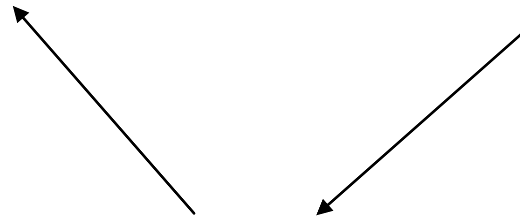
٣ بنوا رونو: النص الحجاجي، ص١٨، نقلا عن سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٦. يشار إلى طرح طه عبد الرحمن حول بنائيّة الخطاب في كتابه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٧٩.

٤ بنوا رونو: النص الحجاجي، نقلا عن سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٧.

التحاوريّة (الصراع) :

فلمّا كان هذا الخطاب مسرحا تتبدّى فيه رؤى متباينةٌ متناقضة، وفضاءً يتأسّس حول أطروحتين متباينتين يقابِل فيهما بين قطبين متناقضين: هما نصير الأطروحة المعروضة ونصير الأطروحة المدحوضة المرفوضة، فإنّ ذلك ينبئ بأنّه في أصله حوار مؤصَّلٌ بين مؤسِّسه و متقبّله، بل إنّ بعض الدارسين ينبّه إلى ملحظ طريف مدارُه على أنّ الخطاب الحجاجيّ "يستدعي بالأحرى أطرافا ثلاثة؛ ذلك إذا اعتبرنا حضور رأيٍ ملتبس غامض متردّد يتعلّق الأمر باستدراجه إلى الأطروحة المعروضة، فينبني الخطاب عندئذ بناء ثلاثيّا "[١]. وعليه، فهو في أصله خطاب يتأسس على الصّراع، ويتولّد من رحم الاختلاف، فتُداخِله تعدّديّة بيّنة بين منطق الأنا والآخَر:

الباث (نصير الأطروحة المعروضة) ≠ المتلقّي (باعتباره نصير الأطروحة المرفوضة)



المتلقّي (باعتباره هدف الحِجاج)

- **إظهار الحياد والموضوعيّة :**

وهذه سمة واشتراط في آنٍ؛ ويعني ذلك أن يَظهر الخطاب في سبيل تحقيق قصده المعلَن وكأنّه لا ينحاز لوجهةٍ في النّظر معيّنة، وأنّ ما يُعرض فيه واقع لا مِراء فيه، وحقيقة لا سبيل إلى دحضها. كذلك فقد يكون بكثرة التعويل على الحُجج المنطقيّة، أو الواقعية المقدّسة القارّ ثبوتها في عرف المتقبّلين، فإذا ما "تبنّى أحدُهم وجهة نظر الباث، فإنّه لا يرى فيها بأسا ضمن آراء مختلفة، بل تعبيرا صادقا عن الأشياء ذاتها، بل عن الواقع"[٢]، فيتوارى الباثّ خلف قناع المحلّل الرّصين الذي يعرض الأحداث بنزاهة وتجرّد تامّين، "فإذا بالخطاب شفّافٌ في ظاهره، وفي باطنه حِجاجٌ، أي إقناع، بل حملٌ على الإذعان"[٣].

---

١ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٨.

٢ ماري جان بورال، borel (Marie Jeanne) وجان بلاز غريز Grize (Hean Blaise) محاولة في المنطق الطبيعي essai de logique naturelle، ، ص٧٥، نقلا عن سامية الدريدي، ص٣٧.

٣ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر القديم، ص٣٦.

- **نتائجه ليست ملزِمة**[١]:

إذ سلفت الإشارة إلى أنّ موضوع الحجاج الممكن المحتمل لا القطعيّ الصوريّ، ويشكّل هذا الوجه ملمحا من ملامح التصوّر البيرلماني للحجاج[٢]، ذلك أنّ الخطاب الحجاجيّ إن كان يتوق إلى النجاعة وينشد النفاذيّة فلا بدّ أن يسلك في سبيل بلوغ نتائجه سبلا استدراجيّة تجرّ الغير جرّا إلى الاقتناع، وأن يتخلّى عن ربقة التهديد، وقوّة السّلطة [٣]، لكن لا إلى غير حدّ.
وتأسيسا عليه، فإنّ ما يُصطلح عليه بـ(نجاعة الخطاب الحجاجيّ) ووجاهته مقرون بتكييف المتكلّم لجملة هذه الشرائط تكييفا ذكيّا يوفَّق في النّفاذ إلى عالم المتلقّي بإقناعه أو حمله على الإذعان. على أنّ مطرح السؤال ههنا على المعيار الذي تؤسّس عليه تلك النجاعة حال انبنى الخطاب على (الحيلة)، وقام على (الزّيف)، وأسِّس على (الإيهام)، وفُرِض بـ(القوّة والتهديد)، وهل من شأن ذلك كلّه أن يُسقط الخطاب في أحبولة (المغالطة) والتضليل؟ إنّ هذا يقودنا بداهة إلى ما صاغه أوليفي روبول بقوله: "لنلاحظ أنّ نعتنا للحجاج بأنّه جيّد يحيل إلى قيمتين مختلفتين: أوّلهما أنّه الأنجع، والثانية أنّه الأصدق، والاثنتان لا تتلازمان دائما"[٤]. يعني ذلك أنّ معقد النجاعة في الحجاج رهين طاقته في اختراق مناطق الآخر بطريقة لا يعود معها متلقي الخطاب هو نفسه بُعيد تلقّيه، ذلك أنّ ما نميل إليه بأنّ الحجاج الناجح هو أقصى درجات البلاغة وإن تحوّل إلى ضرب من السفسطة والمغالطة، من حيث أنّ قوّة الخطاب تفوق خطاب القوّة إلحاحا؛ إذ كيف نفسّر أمر قضيّة نبيلة كان الحجاج معها فاشلا؟ ولم تعوّذ القدامى من فتنة القول وربقته؟
ومهما يكن من أمر، فأنّ ممّا ينبغي أن يناط به الحديث ههنا ملحظ ملحّ يؤسّس على جلّ ما سلف من قولٍ بُسِط في عناصر الممارسة الحجاجيّة وانعكاسها على الخطاب، ومداره على تلوّن هذا الخطاب واصطباغه باستراتيجيّات واتجاهات متمايزة لقاء تشبّعه بطبيعة العلاقة التي تربط أسَّيه (الباثّ والمتلقّي)؛ إذ ما داما قائمين متفاعلين مطبوعاً كلٌّ منهما بنوازع ومؤطّراً بظروف حافّة، فإنّ لتلك الصّلة المؤصَّلة بينهما مركزيّة كبرى في تحديد نوع الخطاب ومضمونه وطرائق تصريف القول فيه؛ ذلك أنّ الباثّ لا يؤسِّس خطابه بحال دون انشغالٍ بالمتقبّل، بل هو يستحضره في كلّ مرحلة من خطابه بغرض اقتحام مناطقه والفعل فيها[٥]. وعليه، تبدو لنا محاولة عبد

---

١ تحسن الإشارة ههنا إلى تعريف طه عبد الرحمن للحجاج بكونه "كل منطوق موجّه به إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها". اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص٢٢٦.

٢ انظر: محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره، ص٦١.

٣ يحيل ذلك إلى وجه من وجوه المغالطة، انظر: محمد النويري: الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، إشراف حمّادي صمود، ص٤٢٧ وما بعدها.

٤ أوليفي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص١٠٧.

٥ راجع الصفحة (١٣) من الدراسة.

الهادي الشهري فيما اختطّه من ضروب الاستراتيجيّات الخِطابيّة المبنيّ تدرّجُها على خصوصية تلك العلاقة مغريّةً؛ إذ إنّ فيها عونا لنا على تعميق الفهم بالمسالك الكبرى التي ينضوي في عباءتها الخطاب الحجاجيّ تبعا لتزايُل شرائط التواصل والتقبّل، لا سيّما وأنّها من المناولات النادرة التي تعهّدته بالبحث والنظر، وإنّنا نقترح لاتّجاهات الخطاب الحجاجيّ الكبرى باستراتيجيّاتها وأغراضها تقسيما مستأنسين بها، ومن ذلك [1]:

(أ) الاتجاه التضامني في الخطاب الحجاجي :

ويحرِص فيه المتكلّم على تقليص المسافة بينه وبين متلقّيه، ويهدف إلى تكريس الصداقة أو إرجاعها إلى طبيعتها بعدما قطعت حبائلَها الظروفُ، وتُعنى بالدرجة الأولى بالتفاعل الأخلاقيّ بحيث تصبح العلاقة بعد تلقّي الخطاب أفضل بكثير ممّا كانت عليه قبله. وعليه، فيُعرّف على أنّه الاتجاه الذي "يحاول المرسل أن يجسّد به درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبّر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها، وإجمالا هو محاولة في التقرّب من المرسل إليه وتقريبه"[2]. لذلك يُلفَى المتكلّم ههنا "حريصا على أن يحفظ عرى التواصل ليجلب أقصى ما يمكنه من عاجل المنفعة، فيجتهد بالتوسّل بما يجلب إقبال مخاطَبه على سماعه وفهم مراده وتلقّيه بالقبول"[3].

ويطلق طه عبد الرحمن على هذا التوجّه في الخطاب وسم (التخلّق)؛ بما هو يعطي الأولويّة للتعامل الأخلاقيّ دون إغفال للقصد الذي أسّس الخطاب على تبليغه والتعبير عنه. وعليه، فقد لزم أن يكون الباعث على تحقيقه "المزيد من الإنسانيّة للمتكلّم، ولا إنسانيّة دون أن يزيد اعتبار الغير على اعتبار الذات، ولا تصحّ نسبته إلى المتكلّم حتى يزيد أنس المخاطَب به، ولا يحصل للمخاطب هذا الأنس حتى يشعر بأنّ المتكلّم تخلّص في أقواله مما يقصُر نفعَه على نفسه، وأن لا يتعدّاه إلى غيره"[4].

وإنّ في ذلك مدعى لأن يكيّف المتكلّم اختياره عناصر خطابه الحجاجي من مقدمات وحجج، ما تفرغ فيه من مكوّنات لغويّة وتقنيات بلاغيّة تلائم طبيعة مخاطَبه وتؤثّر فيه. وعليه، فقد يكون أصلح ما يمكن انضواؤه في عباءة هذا الاتجاه من أغراض خطاب الترسّل الموضوعيّة على تزايُلها العتاب، والاعتذار، والشكوى، ورسائل المودّة والصداقة .

---

١ عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، ص٢٥٦- ٤٩٩.

٢ المرجع نفسه، ص٢٥٨، (بتصرّف).

٣ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص٢٢٤.

٤ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(ب) الاتجاه التبجيليّ في الخطاب الحجاجيّ :

وشأن هذا شأن سابقه من حيث سعي المتكلّم في تقريبها وتوطيدها، أو إصلاحها ولمّ شتاتها، على أنّ ما يَمِيزِه عنه تفوّق المتقبّل عليه في معيار السلطة، وقد يكون ذلك باستناده إلى مرجعيّة سياسيّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة عليا يؤسَّس عليها الخطاب منذ مطلعه، وينبري المتكلّم في مراعاتها فيه. وعلى الرغم مما يتشاطره هذا الاتجاه وسابقه، إلّا أنّ درجة التضامن ههنا أضعف؛ إذ ينطوي التعامل بالخطاب على شيء من الاحترام الذي يصبغه بالرسميّة، فهو يجسّد "درجة من التضامن لكنّها ضعيفة، لأنّه يميل إلى التعامل الحياديّ وحفظ حقوق المرسَل إليه أكثر من ميله إلى غيره. وقد يخطو بالعلاقة إلى الأمام، ولكنّه ليس الاتجاه الذي يشبع طموح المرسِل. ومن جهة أخرى فقد يقتضي التبجيل اعتبار المصالح والأهداف النفعيّة، فيتّخذ الأمر الأولويّة على النظر إلى التعامل الأخلاقيّ بالخطاب"[١]. وعليه، فقد يكون مقام المدح، والاستعطاف، والغزل من أعلق المقامات بخصوصيّة هذا الاتّجاه.

(جـ) الاتجاه التوجيهي (الإيعازي) في الخطاب الحجاجي :

وهذا أبعد ما يكون عن مبدأ التخلّق والتهذيب والتأدّب، بل إنّه يولي الشطر الأكبر من اهتمامه لبلوغ القصد المعمول له في الخطاب أيّا كانت الوسيلة، ويتّخذ من سلطة المتكلّم تكئة لتحقيقها[٢]. والحقّ أنّ ميل الدارسين مكرّس على استنكار تلك الخطابات التي تنضوي في عباءة هذا الاتجاه حين توازي الباث والمتقبّل في السلطة والمكانة، على أنّ ما يغلب على الظّنّ بأنّ من الخطابات الحجاجيّة ما يلجأ صانعوها إلى صنع سلطتهم وتعزيز غلَبتهم وتفوّقهم حين يحفّز عليها تهديد بحيازة إحدى المصالح المشتركة. ومن هذا المنطلق، فإنّ الخطاب في هذا الاتجاه "يعدّ ضغطا وتدخّلا – ولو بدرجات متفاوتة – على المتلقّي وتوجيه لفعل مستقبليّ معيّن. ولعلّ هذا هو السبب في تجاوز المتكلّم تهذيب الخطاب من خلال استعماله بعض الأساليب والأدوات اللغوية التي لا تتضمّن بطبيعتها ذلك، فتهذيب الخطاب يأتي في المقام التالي في حين يتقدّمه تبليغ المحتوى"[٣]. وعليه، فإنّ أجدر ما يصلح للانضواء في بوتقة هذا الاتجاه خطاب الهجاء، بما يتّخذه من قوالب تتراوح بين الهزل والجِدّ .

ولعلّ ما ينبني عليه هذا الاتجاه بعامّة من مقاطعة للآخَر وتوجيه الأوامر إليه وتوبيخه ورغبة في التنافر معه يعدّ تدخّلا سافرا يناقض ما سلف تفصيله من معايير الخطاب الحجاجيّ

---

١ عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، ص٢٥٨، (بتصرف).

٢ انظر: عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص٣٢٢ وما بعدها.

٣ المرجع نفسه، ص٣٢٢.

وشرائطه، على أنّ ما نميل إليه بأنّ هذا الأمر خاضع لنسبيّة ظروف القول ووضعيّة كلّ من الباث والمتلقّي، بل قد يعدّ انتهاك تلك القوانين متسمّحا به بل مطلوبا حين يريد المتكلّم مهاجمة المتلقي بعد أن يكون أعلن عن قصده صراحة، و"أن يهدّد عمدا مناطقه، وأن يمدح ذاته دون تحفّظ ليكون التناقض بين طرفي الخطاب بيّنا"[١].

- **خطاب ابن زيدون الحجاجيّ: موضوعاته واتّجاهاته :**

وتأسيسا على ما تقدّم من تقنينٍ للركائز الناهضة بالممارسة الحجاجيّة، فإنّنا ننطلق ههنا من مسلّمة غاية في البداهة مؤدّاها مدى تهيّؤ ترسّل ابن زيدون لاحتضان روافد الحجاج وأفانين الإقناع أو التأثير، سواء أكانت سبيل ذلك التظاهرَ بالتجرّد والحياد، أم بسطَ شراك الإغراء والإغواء، أم كانت تعدّتْهما لغيرهما من مسالك الدّفع إلى الفعل ونشدان التغيير في وضع قائم مأزوم. ولا غرو إذ هو (خطاب)، وكونُه خطابا يقتضي أنّه إقناع وتأثير؛ فقد حدّ بنفيست الخطاب بقوله: "الخطاب في أعمّ مفاهيمه كلّ قول يفترض متكلّما وسامعا مع توفّر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السّامع"[٢]. ينضاف إليه كونُه (خطابَ ترسّل)؛ ومعلوم ما لهذا المقام من حضورٍ راسخٍ متجذّرٍ لذاتَي المتكلّم والمخاطَب في الخطاب الذي كثيرا ما يستحيل مسرحا على ركحه يتحاوران ويتفاعلان، بل ويتماحكان ويصطرعان. ناهيك عن أنّ المسوّغ الباعث على بلورة كلّ خطاب من نماذج مدوّنتنا الثلاثة (الهزليّة، والجدّية، والبكريّة) هو مطرح تناقض بين وجهتين في النظر يتردّدان معهما بين نصيرٍ ومعارض، ثمّ إنّ من شأن التزايُل في العلاقة المؤلّفة بين ابن زيدون ومخاطَبيه في كلّ منها وما يلحقها من صِبغة خاصّة بها تتلوّن في الخطاب أن تمخّض وعيا راسخا بضرورة رصد الطرائق التي بها كُيّفت الأمثال لأغراض الاستدلال والمحاجّة، ومدى التماهي والتمايز الذي أطّر كلّ خطابٍ منها في التعويل على هذا (الجنس الحجاجيّ) الطيّع لعمليّات النمذجة والصّوغ. وعليه فإنّ مثل هذه الاعتبارات وغيرها تترتّب عليها مسألة ملحّة مناطها على الكيفيّة التي بها تتبدّى هذه النماذج محقّقة لفعل الحجاج معوّلا فيه على الأمثال، وعلى الطريقة التي بها تظهر نصوصا محكمة النسج دقيقة البناء تغييرا لوضعٍ قائم، أو حلّا لمعضلة بعينها، أو نبذا للعنف الذي هو عكس الحِجاج، أو استجابة لسؤال يدور في ذهن متلقّيها، وكلّ هذه الوجوه ذات صلة وثيقة بفحوى الحجاج، بل هي عموده وسنامه. وعليه، فقد يكون من المجدي ههنا الإلماع إلى الدافع الحافز على إنشائه كلّا من هذه الرسائل، وبيان النسغ الذي جرى في مضامينها وتآليفها في آن، وإنّ في ذلك بادرة أولى ملحّة بها يُمهَّد القولُ على الابتداء :

---

١ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٩.

٢ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٤٤، نقلا عن بنفيست.

أ- الرسالة الهزليّة :

وقد "كتبها ابن زيدون على لسان ولّادة إلى ابن عبدوس حينما بلغه أنّه أرسل إليها امرأة تستميلها إليه"[١]، لا سيّما بعد ما علمه من ترغّبها في وصاله[٢]، وفشله في شعره المنذِر إيّاه في كبح جِماحه[٣]، فمزّقه فيها كلّ ممزَّق[٤]، بل إنّ "إقذاعه في عبارته مسّ حبيبته مسّا عنيفا، بحيث أظهرها بصورة البغيّ الهلوك" [٥]، وصاغها بأسلوب السخرية التهكّمية محتذيا منوال الجاحظ في تربيعه وتدويره، وناهجا سبيل ابن العميد في ترصيعه وتدبيجه. وإنّ ممّا يُلحَظ فيها محدوديّة المضامين التي دارت حولها، إلاّ أنّ ابن زيدون دبّجها بموفور حصيلته الثقافيّة، من حوادث تاريخيّة وشخصيات متعالمة وعبارات مثَليّة مستجلَبة "ظهرت معها نسيجا واحدا متوائم الألوان متلاحما في نسق منضودٍ، حتى يظنها مَن لا يعرفها أنّها جميعها من صياغة الكاتب وحده لما تبدو عليه من اتّحاد واتّساق"[٦]. كذلك فقد أشبعها عاطفة قويّة تردّدت بين حبٍّ وكرهٍ وغيرةٍ وحقدٍ، وإنّها بقوّتها تستثير في السّامع عواطف مماثلة تدعو إلى المشاركة الوجدانية، ولعلّه أقصى مطمح يرومه صاحبها .

وعليه يتبدّى لنا أوّلا بأنّ خطاب الهزليّة ينبني انبناء ثلاثيّا مؤسَّسا على أطرافه الثلاثة المكوَّنة من (ابن زيدون، وابن عبدوس، وولادة)، يعني ذلك بأنّ هذا الخطاب باعتبار مخاطَبيه مزدوجٌ مركّب من خطابين متوالجين: أوّلهما موجَّه للمتلقّي الهدف (ولادة) لغاية إقناعه، وثانيهما للمتلقّي نصير الأطروحة المُناقِضة (ابن عبدوس) لغاية حمله على الإذعان، وعلى أنّ أوّلهما ضمنيّ مسكوت عنه متوارٍ خلف الآخَر بالضرورة، على أنّه الأشدّ إلحاحا بنظرنا؛ من حيث يؤسَّس على استدعاء عواطف المتلقّي المعترية، وإثارته والفعل فيه[٧]. كذلك فيتّضح فيها ملمح التحاوريّة بين المتخاطبَين (نصير الأطروحة المعروضة، ونصير الأطروحة المرفوضة)؛ إذ وضُح حرصُ ابن زيدون على استدعاء حِجاج غريمه المضادّ وتقويضه، وإنّ في ذلك سبيلا أبلغ في الفعل فيه، ولو كان سلك في ذلك سبيل مقاطعته وتهديده وتوبيخه وتجريحه كما سيردف تفصيلُه. وعليه، فاتّجاه

---

١ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٨٧.

٢ انظر: الذخيرة، ق١، ج١، ص٣٣٤- ٣٣٥.

٣ انظر: ديوان ابن زيدون، ص٤٣٩.

٤ علي عبد العظيم: ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه، ص١٦٨.

٥ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٨٨.

٦ المرجع نفسه، ص٨٨.

٧ انظر: حاتم عبيد: منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عالم الفكر، العدد ٢، المجلد ٤٠، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠١١، ص ٢٩٣ وما بعدها.

الخطاب الحجاجيّ ههنا – باعتبار المخاطَب الخصم – يكتسي صبغة التوجيه والإيعاز، وينتخب في سبيل تحقيق مقاصده منه التقنيات الحجاجيّة الأقدر على بلوغ نفاذيّة من الخطاب عالية.

أمّا نتيجتها، فلمّا سلفت الإشارة إلى مسّه ولّادة مسّا عنيفا جارحا في موضع منها حينا، وما ألِف من طبائعها النفسيّة آخَر، فإنّه لم يجنِ من وراء ذلك سوى "انصرافها عنه، وضيقها به، وهجائها إيّاه"[١]، على أنّ وُجهة الخطاب الحجاجيّ الثانية آتت أكلها؛ فقد هجر ابنُ عبدوس ولّادة بضعة سنين حتى ترك ابن زيدون قرطبة، فخلا له الجوّ إذ ذاك وعاد لتجديد ما انقطع بينهما من صلات[٢].

(ب) الرسالة الجدّيّة :

كتبها من سجنه إلى أبي الحزم بن جهور[٣]، آمِلا منه أن يُطلِق وثاقه ويعيدَ إليه حرّيّته المستلبة، وقد كان ابتدرها باستمالته واستنزال صُوَب عطفه، متأدّبا في خطابه، مثنيا عليه، مادحا له، متعلّلا بالآمال في العفو عنه، مستطردا في وصف ذنبه[٤]، آخِذا بالتنصّل من جريرته التي نُسبت إليه زورا؛ "فلا ذنب إلّا نميمة أهداها كاشحٌ، ونبأ جاء به فاسقٌ"[٥]، مستدلّا لذلك على ما أدّاه له من تنويه بشمائله وهتاف بعدالته وحكمته وحمل الناس على الاستمساك به[٦]، مركّزا في مخاطبته على المقتبسات الدينية التي حفّزت على كلَفه بها نوازعُ متلقّيه من حيث شُهِر بالتديّن والعفاف والتصوّن[٧]، فانحسر إذ ذاك تعويله على المادّة المثليّة مقارنة بحشو سابقتها بها.

وعليه، فلمّا كان خطاب الجِديّة نزّاعا إلى التأدّب، توّاقا إلى الإطراء، حافظا على المسافة بين المتخاطبَين ما يكفل حدودها الرسميّة المؤسّسة على علوّ مكانة المتقبّل وسموّها – على الرغم ممّا يأخذه بعضهم عليه من نزوع إلى المنّ والادّلال – [٨]، فإنّها تنضوي في عباءة الاتجاه التبجيليّ في الحِجاج الآخذ بسعي المتكلّم في إصلاح العلاقة ولمّ شتاتها وحفظ عراها، ولا غرَو إذ إنّ ما يغلب عليها اعتبارُ المصالح والأهدافِ النفعيّة، بل إنّ بعضهم يذهب في تقرّي ذلك وجهة

---

١ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٨٨.

٢ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٧٣.

٣ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٨٠.

٤ شوقي ضيف: ابن زيدون، ص٤٦.

٥ ديوان ابن زيدون، ص٦٩٥.

٦ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٢٨.

٧ انظر: الذخيرة، ق١، ج١، ص٤٦٢.

٨ انظر: مقدّمة المحقق علي عبد العظيم، ص٨٩.

أبعد معتبرا إيّاها تنطوي على ما يتمنّاه ابن زيدون من هلاك ابن جهور[1]. فهل كان ابن زيدون موفّقا في ترسيخه مسالكه الحجاجيّة اتّكاء على ما حواه خطابه هذا من تراثٍ مثليّ؟ وهل ما شابهُ من نزوع إلى الادّلال أصاب حجاجه بالنشاز أو أنّه أسهم في دفع عجلة أنساقه الحجاجيّة على اعتبار مبدأ (حضور النفس الفخري/ حفظ ماء الوجه)[2] في العرف الحجاجيّ لا سيّما وأنّها بلّغت ابن زيدون مرامه بأن عفا أميره عنه ؟

(جـ) الرسالة البكريّة :

وقد كتبها بعد فراره من سجنه عائدا من إشبيلية إلى قرطبة مستخفيا بالزّهراء من ضواحيها[3]، وموجّها بها إلى أستاذه أبي بكر النحويّ يتوسّل بها إليه مستشفعا عند الأمير متّخذا لنفسه ضروبا من الشفاعات[4]. وهي أطول أثر نثريّ بقي لنا من نثر ابن زيدون، ولعلّها أجودها؛ إذ قد أتيح له معها الاعتكاف الدّقيق خارج قيود أسره، فتخلّص فيها من ربقة السيول الجارفة من الاستشهادات بالأسماء والأحداث والأخبار وغيرها. على أنّ ما يعنينا من ذلك الأمثال، فقد تكون أحكمها وألصقها بمواضعها من كلّ أثرٍ سابق، وهذا ما سنحاول المسك بنواميسه.

ولمّا سلفت الإشارة إلى العلاقة التي أطّرت المتخاطبين في مقام هذه الرسالة، كذلك بالنظر إلى طريقته في تصريف القول فيها نخرج بأنّها تنتمي إلى الاتجاه التضامني في الحجاج، المؤسَّس على مبدأ التخلّق من حيث غُلّب فيها المنزع الأخلاقي الإنسانيّ على القصد، وهو الاتجاه الذي يحقّق طموح المرسِل ويشبعه.

---

١ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون، ص٢٠٧ وما بعدها.

٢ انظر: دومينيك مانغينو(Dominique Mangueneau): البراغماتية في الخطاب الأدبي، Pragmatique (pour le discours) litteraire، بورداس (Bordas)، باريس، ١٩٩٠، ص١١.

٣ ديوان ابن زيدون ، ص٧١٨.

٤ مقدمة المحقق علي عبد العظيم، ص٩٠. وانظر في ذلك كتابه: ابن زيدون، ص٢٠٤ وما بعدها.

الفصل الثالث

المستويات الحاضنة للحجاج بالأمثال في ترسل ابن زيدون

المبحث الأول : مستوى اللغة

المبحث الثاني : مستوى البلاغة

المبحث الثالث : مستوى الكثافة والتشظي

المبحث الأول: مستوى لغة الحِجاج :

علّنا في إطار ترسّمنا مظاهر تقبّل الخطاب الحجاجيّ لمادة الأمثال نخرج بأنها غالبا ما تبعث على الظنّ إمكانا يتيما، وهو كونها لا ترِدُ إلا في صوَرها التركيبية المباشرة التي أُلِفت بها وشاعت، على أنّ الحال أعقدُ من ذلك بكثيرٍ؛ إذ قد تتفاوت طرائق تلاعب الباث فيها وتتعدّد مستويات استنزاله إيّاها في خطابه لبلورة غاياته الحجاجية، فعلى الرغم من إيثاره إبقاءها في أحايين كثيرة بصيَغها الأصيلة التي قد يُنَصّ على ورودها وينوَّه لسَوقها، على أنّها في أخرى لا تَسلمُ من أن يطال بنياتِها شيءٌ من التغيير والتحوير، بل التذويب والتصنيع حذفا أو زيادة، تقديما أو تأخيرا أو استبدالا، وقد يُكتفى بأن يُشارَ إليها ببعض الإلماعات العابرةِ في غضون الخطاب، أو قد يُحَلّ بعضُها حلاّ لتجريَ في مائه، ولا يكاد المُستقرئ يستَبِينُ لها حضورا. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ المراوحة بين تلك المستويات على تفاوتها لا تأتي اعتباطا أو محض صدفة، بل كثيرا ما تنطوي على بصائر تُنبئ بمسعىً حجاجي لدى المتكلّم من شأنه أن يضاعف من استمالته متلقيه، واقتحام مناطقه، والفعل فيها.

وعليه، فلمّا كانت الأمثال أقاويل استدلاليّة متوفّرة قبليّا، فإنّ استغلال المتكلّم ما بها من طاقات حجاجيّة يتراوح بين استعمالها استعمالا عاريا عن كلّ تصرّف، أو إجراءِ بعضٍ من وجوه التصرّف والتحويل فيها، أو الاكتفاء بالإلماع ببعض متعلّقاتها وإدراجها في حركة حجاجيّة محقّقة لمقصديّته؛ فإذا كان مدار حضور المثل في الخطاب مباشرا يؤسَّس على استنزاله بشكله القارّ العاري عن كلّ تصرّفٍ بالحذف أو الزيادة، وبالتقديم أوالتأخير، وبقلب النسَق التركيبيّ أواستبداله، فإننا سنُطلق على هذا الضرب المباشر اصطلاح (المشاكلة)؛ ولا غرو إذ تنطوي بنية المثل التركيبية المستحضَرة في الخطاب على اتّفاق وما أثرت به وشاعت، فشاكل استعمالها فيه بنيتها القارّة في العرف السّائد. وفي المقابل، فإننا سنبيح لأنفسنا التجوّز في اعتماد لفظ (العدول) في رصد طرائق اختراق بينة المثل التركيبية، والخروج عليها إلى واحدٍ من الاختيارات التركيبيّة النفعية المحكومة بالموقف والمقام الذي تتأسس فيه الممارسة الحجاجيّة[1]. وتأسيسا عليه، فقد بات لزاما علينا تفصيلُ ضروب استنزال الأمثال وتفعيلها في ترسّل ابن زيدون في فضاءِ كلٍّ مِن نماذجه الثلاثة (الهزليّة والجِدية، والبكريّة)؛ ليتسنى لنا ترسّم دور هذا التفعيل المُساوِق حينا، والموغل في التصرف ببناها آخَرَ، إذ إنّه ألحّ مستوى تتبدّى به حجاجية اللغة في الأمثال، وتتجلّى إذ ذاك نجاعة وقعها في دفع عجلة أنساقه الحجاجيّة:

---

١ انظر: سعد مصلوح: الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية، دار البحوث العلمية، الكويت، ط١، ١٩٨٠، ص٢٣ وما بعدها.

أولا: المستوى المباشر(المُشاكلة) :

ويبرز في هذا المستوى حرصُ ابن زيدون على لزوم الصّياغة القارّة الأصيلة لتراكيب الأمثال وأنماطها الأسلوبيّة المألوفة، فلا يتعهّدها بالتصرّف الجوهريّ الذي يمَسّ أساليبها وأنساقها، بل يحرِصُ كلّ الحرص على خلق خطوطٍ خارجيةٍ محدّدة للمثل واضحةِ المعالم، بحيث "يُعزَل ويُنزَع إلى تطويقه بالشكل الأكثر وضوحا ودقة، وتُقصى فيه تنغيماتُه وتُختصر خصوصيتُة الفردية، فيُكتفى بأن يُضافَ إليه سماتٌ فردية فقيرة"[١]، ولعلّ في ذلك تشديدا لنبرته ورفعا لذاته واستمدادا لسلطته من سلطة المثل، بحيث لا ينبئ تصرفه به عن اغتيالٍ لقدسيته، ولا يشي بكونه قطعة من سياقه المستحدَث لا انبتات لها عنه .

على أنّ نظام المثل لا يمكن له بحال أن يحافظ على قداسته حال استنجازه وتفعيله في الخطاب[٢]؛ ذلك أنّ عملية نقله لا تكون بحالٍ دون المرور بوعي الناقل وإحساسه وفلسفته في توجيه خيوط خطابه. ولعلّ استنادنا إلى اصطلاح (النّظام) مُتأتّ من كونه ينطوي بالضرورة على بنيتين: إحداهما سطحية ظاهرة تتجسد بصيغته الشكلية المأثورة، والأخرى معنوية تالية لها كامنة فيها، ومقصودٌ بها ذاك السياق الأصيل الذي قد أنتِج فيه المثلُ وأكسبه مدلوله. وتأسيسا عليه، ففيما يلي بيانُ ما هو متعلقٌ بأوّل ذينك المحورين في ترسّل ابن زيدون، على أنّ ثانيهما لممّا سيردف تفصيله في إبانه :

أولا: مُنوَّهٌ لسَوْقه :

أمّا المواطن التي التمحنا استنزال ابن زيدون الأمثال بحذافيرها في خطابه الحجاجيّ دون أدنى تصرّف منه في مبانيها فهي تلك التي غالبا ما يؤسِّس لها فيها، ويُنوِّه لاستحضارها، ويسوق لها من القرائن ما يشي باستتباعها. وإنّه راعى في ذلك طرائقَ بعينها تفاوتت فيما بينها، على أنّ قيمتها العظمى تنبع من أنها تتشاكل جُلّها في خلق وظيفة الإلماع لاستحضار المثل بطريقةٍ تقود الذهن إلى كونه تاليا، وتحُول دون تلقّي المخاطَب له بغتة، وإن من أظهرها فيه السبيلين الآتيتين:

---

١ تزفيتان تودوروف: ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، (ترجمة: فخري صالح)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٩٦م، ص١٣٦، (بتصرف).

٢ يطلق صالح بن رمضان على مستويات إدراج المثل في الخطاب كافة وإن كان صريحا مباشرا (التحويل)، ذلك أنه على الرغم من المحافظة عليه لا يسلم من أن يطاله بعض التغيير. انظر كتابه: الرسائل الأدبية، ص٤٠٤.

أ- التنويه للمثل بكونه مثلا :

وعلى الرغم من كونه قليلا نادر الورود في ترسّل ابن زيدون، إلا أنه لم يكن ليغيب عن فضائه، ويتمثل بأن يمهَّد لسوق المثل بعبارة تشير إلى كونه مثلا، وتطالعنا من ترسّله نماذجُ تعبر عن هذا البعد، منها ما نصّه :

١- " **أبدأ مِن كِتابٍ إليكَ بِشَرْحِ الضّرورَةِ الحَافِزَةِ إلى ما صَنَعْتُ، إذ بَلغَنِي أنكَ صَدْرُ اللائِمِيْنَ لي عليه، وأوّلُ المُسَفّهِيْنَ لِرَأيِيْ فِيْهِ، ومِن أمثالِهِم: وَيْلٌ للشجِيّ مِنَ الخَلِيّ، وهانَ على الأمْلَسِ ما لاقَى الدَّبِر**" [١].

٢- " **وَلَعَمرُكَ ما جَهِلْتُ أنّ صَرِيحَ الرَّأيِ أنْ أتَحَوّلَ إذَا بَلَغَتْنِيْ الشّمْسُ، ونَبَا بِيَ المَنزِلُ، وأصفحَ عنِ المطامعِ التي تُقطعُ أعناقَ الرّجَالِ، فَلا أسْتَوْطِئُ العَجْزَ، وَلا أطمَئِنّ إلى الغُرُورِ فيُضربَ بيَ المثل: خامِرِي أمَّ عَامِرٍ**" [٢].

ويستطلعنا أوّل النموذجين في غضون استهلال البكرية، ولم يكن المثلان (**وَيْلٌ للشجِيّ مِنَ الخَلِيّ**)[٣] و(**هان على الأملس ما لاقى الدَّبِر**)[٤] فيه مفارقين صياغتهما الحرفية، وذلك استتباعا لما كان ابن زيدون قد بسطه لهما من مهادٍ ممثلٍ بشبه الجملة :(ومن أمثالهم)، والتي تنهض بوظيفه مدارها على مضاعفة طاقة المثل الحجاجية؛ كونها مذكّرة بكونه مستمدّا من سلطة الذات الجماعية، وإنّ ذلك يؤهلها أكثر لأن تُتخذ ستارا لتمرير أنساقه الحجاجية. وبالنظر إلى هذه المقطعة في رقعة محيطها من البكرية، فنستبين بأنّ ابن زيدون كان قد بسط مقدمته في مراحل ثلاثة، وعلى أنها جلها تشترك في ملحظ الاستعتاب على أنّ كلا منها استقلت بدعوى أردِفَتْ بحُججها البيّنة. أما عن أمر هذه المرحلة، فقد تمحورغرضُه الحجاجيّ فيها على التمهيد بعدم منطقية لوم أبي بكرٍ له وتقريعه على قراره تركَ قرطبة، فاستعان عليه بذينك السّندين الحجاجيين المموِّهين بفداحة محنته وعظيم مُصابه، ولا شك بأنهما نهضا في هذا الاستهلال بغرض التطرية ولفت الانتباه واستثارة الفضول بما سيردفه .

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧١٩.

٢ المصدر نفسه، ص ٧٠٤.

٣ انظر: الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ٢٢٣-٢٢٤، ج٣، ص٤٣٣.

٤ انظر: العسكري: جمهرة الأمثال، ج٢، ص٣٦١.

كذلك فممّا هو جليّ في ثاني النموذجين أنه قد عمد فيه إلى الاستناد إلى العبارة **(**فيُضربَ بي المثل**)** المصدّرةِ بفاء السّببية تمهيدا لسَوق المثل **(خامري أم عامر)**[1]، وما استلزمه منه ذلك من إبقائه على حاله وعدم إجراء شعاع التصرف فيه بحالٍ، وعلى الرغم من أنّ صيغة التنويه تلك نهضت بوظيفة حجاجيّة مدارها على التذكير بانتماء المثل إلى المقدّس المشترك شأنه في ذلك شأن سابقه، ولفتت كذلك انتباه المتلقّي إلى استتباعه، على أنّ إعمال الحيلة والتريّث في تقري سلامة الحُجة المتمثلة بنصّ المثل يقتضي منّا الإشارة إلى أنّ ابن زيدون لم يكن موفّقا في هذه الرقعة من خطاب الجدّية في استرحام ابن جهور، فإنْ كان غرضه الحجاجي فيها استنجاز هذا الاسترحام من لدنه بُعيد إقناعه بصدق مذهبه وصحّة دعواه، على أنّ ما قد غلب عليها من زهو وفخر وتهديد بالهرب وإلحاح عليه لكفيل بأن يقوّض دعائم المسار الحجاجيّ، وقد زاد على ذلك بما دعّمه به من سندٍ متمثل بنصّ المثل المذكور، من حيث "جُعِل مثلا لمن عرف أنّ الدنيا في نقضها عقود الأمور بإيراد البلاء عَقِيب الرخاء، ثم يسكن إليها على ما علم من عادتها"[2]، وأنه يروم أن يجنّب نفسه مثل هذه النتيجة بالجَلاء، "أليس هذا كفيلا بأن يدفع ابن جهور إلى التضييق على الشاعر في سِجنه؟ وبثّ العيون والأرصاد حوله لئلا يتمكن من الفرار؟ أليس في هذا إفسادٌ لما دبّره ابنُ زيدون من وسائل الهروب؟ " [3].

ب- التّنويه للمثل بإحدى صيغ القول :

ويتمثل بالاتكاء على إحدى صيغ الفعل **(**قال**)** أو ما كان في معناهُ، وما ينبني عليه من ضرورة مراعاة البنية المقدسة للأمثال كونها في مثل هذا الموضع مُنطوية على استحضار بُعد المحاورة والتلفظ بين المتخاطبَين في مقام الترسل الذي يُسترجع به الإحساسُ بمدى كونها دعاماتٍ حجاجيةً في عهد الأزمنة الشفوية بشِفاهييها الخُلّص من حيث ينبغي معهما الحفاظ – ما أمكن– على ما عُهدت به من صيغ قارّة. ومن نماذج هذا البعد في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

---

١ خامري: أي استتري، وأم عامر: الضبع، وهي كما زعموا أحمق الدواب؛ لأنهم إذا أرادوا صيدا رموا في جحرها بحجر، فتحسبه شيئا تصيده، فتخرج لتأخذه فتصاد عند ذلك .وهذا مثل يضرب لمن يعرف بأن الدنيا غدارة، ثم يغتر بها مثل الضبع، يقال لها خامري فتهدأ وتسكن حتى يدخل عليها الصائد فيصيدها. مجمع الأمثال، ج١، ص٤٢٢، وانظر حاشية الديوان، ص ٧٠٤.

٢ الميداني: مجمع الأمثال، ج١، ص٤٢٢.

٣ علي عبد العظيم: ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه، ص٢٠٩ وما بعدها .

١- " فَكَدِمَتْ فِي غَيْرِ مَكدَمٍ، واستَسْمَنَتْ ذا وَرَمٍ، وَنَفَخَتْ فِي غَيْرِ ضَرَمٍ، وَلَمْ تَجِدْ لِرُمْحٍ مهِزّا، وَلا لِشَفْرَةٍ مِحَزّا، بَل رَضِيَتْ مِنَ الغَنِيْمَةِ بِالإِيَابِ، وَتَمَنّت الرّجوعَ بِخفيْ حُنَيْنَ؛ لِأني قلتُ: لقدْ هانَ مَن بَالَتْ عَلَيْهِ الثعَالِبُ " [١].

٢- " وإنْ بادَرْتَ بالندامَةِ، وَرَجَعْتَ عَلى نَفسِكَ بِالمَلامَةِ، كنتَ قد اشتريتَ العافِيَةَ لكَ بالعافيةِ مِنكَ، وإنْ قلتَ: جَعجَعة ولا طحنا، وَرُبّ صَلفٍ تحت الرّاعدة ... بعثتُ مَن يُزعجُكَ إلى الخَضرَاءِ دَفعا، وَيَسْتَحِثكَ نحوَها وَكزا وَصَفعا " [٢].

٣- " وَأنّك لوْ شِئتَ خرقتَ العادَاتِ، وَخَالفتَ المَعهُودَاتِ، فأحَلتَ البِحارَ عَذبة، وَأعَدْتَ السّلامَ رَطبة، ونَقلتَ غدًا فصَارَ أمسا، وَزِدْتَ فِي العناصِرِ فصارتْ خَمسا، وأنّك المَقولُ فيهِ: كلّ الصّيدِ في جَوْفِ الفرَا" [٣].

والحقّ أن مسألة التنويه لاستحضار المثل بإحدى صيغ القول - في خطاب الهزلية خاصة- تفتحُ باب التحاور والصراع بين الغريمين المتحاجّين، إذ الخطاب الحجاجيّ في جوهره حوار يقوم على علاقة الباثّ بالمتلقّي، وإنّ من شأن هذا الحوار أن يتلوّن بتلوّن هذه العلاقة، كذلك فلعلّ مثلها قد مكّن ابن زيدون من أن يضع حيز هزليته في استراتيجية حجاجية ناجزة تأخذ في الحسبان توقعات حركة الآخر؛ إذ إنّ "الإصابة في توقّع الإجابة من لدن المعنيين تعدّ عاملا فاعلا في تصاعد نفاذية مؤشّر الخطاب وبلاغة تأثيره"[٤]، وقد كان أسّسَ فتحا لها في مطلع النماذج مُردِفا فيه النتيجة بالمسبّب؛ إذ إنّ خيبة مساعي وسيطة ابن عبدوس بعد أن كانت زخرفت له صورة مثالية في عيني ولادة ما كانت إلا بسببٍ من تلفّظ ولادة بنصّ المثل الشعريّ **(لقد هان من بالت عليه الثعالب)**[٥]، ولعلّ فيه وحده مستندا حجاجيا كفيلا بهدم فيض ما ادّعاه لنفسه في هذه الفقرة التي تشكل واحدة من ضربات المعول الموجَّهة لخطاب ابن عبدوس المناهض لخطة ابن زيدون الحجاجية، ناهيك عن نبرة السخرية المقذعة التي صيغت فيها من حيث تعتدّ سلاحا نافذا في الحجاج لا يخفى أثره على ذي بصيرة.

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله: ص٦٥٣- ٦٥٤.

٢ المصدر نفسه، ص٦٧٦- ٦٧٨.

٣ السِّلام: جمع سَلِمة، وهي الحَجَرَة. المصدر نفسه، ص ٦٥١.

٤ محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٧١.

٥ وأصل المثل أن غاوي بن ظالم كان سادنا لصنم يعبده بنو سليم في الجاهلية، فرأي ثعلبا أقبل على الصنم وبال عليه، فقال: يا بني سليم والله لا يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع، ثم أنشد:

أربٌّ يبول الثعلبان برأسه؟ لقد هان من بالت عليه الثعالب !!

وذهب غاوي بن ظالم إلى النبي فأسلم، فسماه راشد بن عبد ربه الثعلبان: وهو ذكر الثعالب. حاشية الديوان، ص٦٥٤، وانظر مجمع الأمثال، ج٣، ص٩٢.

ويؤسَّسُ منطق استحضار ردّة فعل الخصم وحجّته في ثاني النماذج تعميقا لهذا التوجه وتمتينا له، وكأنّ ابن زيدون أراد أن تكون هزليّته مسرحا يتماحك فيه وخصمه، ويحاجّ كل منهما الآخرَ بفيض ما تحوزه ذاكرته من فيض الأمثال خاصّة، تأسيسا لمنزع الاستحواذ على وعي ولادة وحملها على الاقتناع بصدق مساقه ومعقِد خَطبه. ومظهرٌ حجاجيٌّ آخرُ يؤسَّس على طبيعة الصيغة الممهِّدة للمثلين: (**جَعْجَعَة وَلا طِحْنا**)[١] و(**رُبّ صَلَفٍ تَحْتَ الرّاعِدَةِ**)[٢] نفسِها، والتي أجريَت على ضمير المخاطَبة (وإن قلتَ)، إذ إنّ تأمل بعدها الحجاجي يقضي بكونها تَكِئة لئلاّ ينغلقَ الخطاب على نفسه؛ من حيث إنّ "الاستمرار في الكلام بضمير الغائب مدعاةٌ إلى أن تنحصر وظيفته في مجرّد الإخبار عن أوضاعٍ ومواقفَ وأحداثٍ مرّتْ وولّى زمانُها، ومن خصائص الكلام الحِجاجيّ أنّه خطابُ مواجهةٍ، وانفتاحٍ على المقام "[٣]، ولعلّ في ذلك تعميقا لمنزع التحاورية الذي سلفت الإشارة إليه.

على أنّ آخِر النماذج لأنجعها وأمضاها أثرا في الحجاج؛ كون الصيغة المؤسِّسة لاستحضار المثل (**كُلّ الصّيْدِ في جَوْفِ الفرا**)[٤] جاءت على اسم المفعول: (وأنك المقول فيه)، ومعلوم ما يُفيده هذا الضرب من الصيغ الصرفية من لصوقِ الصفة في الموصوف، وعلوقها به على وجهٍ من الإقرار والثبوت، وإن ذلك ليُنبئ عن حذَق ابن زيدون وكفاءته الحجاجية؛ من حيث يمكنه الاستغناء عن مثل هذه الصيغة كلّية دون أدنى إخلالٍ يمَسّ مقتضيات التركيب أو الدلالة في رقعة محيطه، على أنّ مسوّغ تنويهه للمثَل بها دون غيرها كامنٌ في كونها أبلغَ وأوكدَ في بلورة طرحه؛ لأنها تعطي من المعنى ما قد كان ووُجِد، فليست هي موطن نقاش أو جدال، بل هي من قبيل المسلّمات القارّة في عرف الناس، على أنّنا إن رمنا تأمّل فحوى هذا الطرح المُلِحّ ألفينا فيه تتويجا لجُلّ ما ساقه ابنُ زيدون من حُجَجِ غريمه التي ادّعاها لنفسه على لسان وسيطته، ليباشر بُعَيده سيلَ الانتهاكات الجارف [٥].

وعليه، فإنّ ممّا تحسن الإشارة إليه ههنا أننا نستبطن في ذينك الضّربين من الصّيغ المُمهّدة لسَوق الأمثال نهوضها لتأدية وظائف حجاجيّة، وإنّ منها ما يؤصَّل على زيادة شرعيّة الأمثال ويضاعف ما لها من طاقة ووقع حِجاجيّين؛ كونها مذكّرة بأنها مستمدة من سلطة الذات الجماعية،

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٢٨٥.

٢ هامش الديوان، ص٦٧٧.

٣ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١، ص٥٢٧.

٤ مجمع الأمثال، ج٣، ص١١.

٥ تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ لأرسطو تنويرا في ذلك ينصّ على أن منحك كامل الشيء لخصمك ثم سلبه لَأوقعُ في النفس وأكثرُ لذاذة، وإنّ شأن هذه الحيلةِ التثبيتُ. انظر: أرسطو: الخطابة، ص٢٣٨.

وإنّ ذلك لأبلغُ في رضوخ المخاطَب لها وأوكد في إذعانه وتسليمه بمحتواها من جهة، وتغييبا لمسؤوليّة المتكلّم عن القول باعتمادها أداة لتمرير أنساقه الحجاجيّة. كذلك فإن الضرب الثاني منها يكفل فتح الخطاب على سمة التحاورية التي تكفل له عدم الانغلاق على ذاته، وتقصي الشعور باعتباطيّة أحكامه وذاتيّتها .

ثانيا: دون تنويه :

ولا يُشترط لاستحضار الأمثال بنصّها الأصيل وتفعيلها في ثنايا الخطاب أن يُمهّد لها بضربَي التمهيد والإلماع الآنف طرحُهما، إذ قد تُساق محافَظا فيها على صيَغها في مواطنَ منه تستلزم عدم المَساس بأبنيتها المجرّدة دون أن يصرَّح لسوقها ويمهَّد لبثها، لتأتي مندغمة مع بنية الخطاب، منصهرة فيها. وإنّ من أظهر النماذج تمثيلا لهذه الظاهرة من ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

١– " **وأوَسِّطهُ بِمُعاتَبَتِكَ على ما كانَ مِن انفصالِكَ عنّي، ويَرَاءَتِكَ أَمَدَ المِحنةِ مِنّي ... مَعَ القدرَةِ بكَ على تهوينِ خَطبِها وتذليلِ صَعبِها ... وإنما يُعاتَبُ الأديمُ ذو البَشَرَةِ** " [١].

٢– " **ودخلَ إليّ في هذهِ الحالِ مَن أبلغني عنِ ابنِ أخي الحَكَمِ رِسالة جامعة من السّب الفاحش لفنونٍ، مشتملة منَ الوعيدِ المُرهِبِ على ضرُوب؛ فلو ذاتُ سِوارٍ لطمتنِي** " [٢].

لعلّ أوّل ملحظ نستظهرُه بُعَيد تلقّي هذين النموذجين أنّ ابن زيدون قد استغنى فيهما عن ضربي التنويه والإلماع للمثل آنفي الذكر – على ما لهما من وقعٍ حجاجيّ، وإنّ ذلك ينطوي على بصائرَ تُنبئ بأنّ لذلك الإدبار ما يبرّره. بعبارةٍ أخرى، فهل شكّل كلّ منهما في رقعة محيطه محور ارتكاز ومُنطلق استدراج للمخاطب إلى المصادقة على دعوى ابن زيدون المبسوطة قُبيله لدرجةٍ استغنى معها عن الحاجة إلى عبارة محفّزة للذهن حاثة إيّاهُ على تدبّر وقعه ؟؟ والرأي عندنا أنّ كلاً منهما حاز من العناصر ما كفِل له نصوعا وحضورا كافيين في ذهن متلقيه؛ ذلك أنّ أوّلهما ينطوي على بنية تركيبيّة كفلت له طاقة إخبار وقوّة إثبات كافيتين لاستدراج أبي بكرٍ وإقناعه بدعواه؛ والوجه في ذلك أنّ الطاقة الحجاجية الكامنة في المثل (**إنما يُعاتَبُ الأدِيْمُ ذو البَشَرَةِ**)[٣] تتأتّى له

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧٢٠– ٧٢١.

٢ المصدر نفسه، ص٧٣٥.

٣ الأديم: الجلد، والبشرة: ظاهره، والأدمة: باطنه، والمعاتبة: المعاودة، ومعنى المثل: إنما يراجَعُ من تصلح مراجعته، ويعاتب من الإخوان من لا يحمله العتاب على اللجاج فيما كره منه وعوتب عليه، وأصله أن الجلد إذا لم تصلحه الدبغة الأولى أعيد في الدباغ إذا كان ذا قوة ومسكة، وترك إذا كان ضعيفا لئلا يزيد ضعفا، وشبيه بهذا قول الشاعر: وليس عتاب المرء للمرء نافعا إذا لم يكن للمرء لب يعاتبه

هامش الديوان، ص ٧٢١، وراجع: مجمع الأمثال، ج١، ص٦٧، وجمهرة الأمثال، ج١، ص٦٩.

من جهة قيامه في حدّ ذاته على أسلوب الحصر المصدّر بإنما، ومعلومٌ ما لهذه من دورٍ في تعيين المراد وتوكيده بما يضمن للمخاطَب عدم إمكان الإفلات من قبضة الكلام وسورته، ناهيك عن أنّ منطقه مؤسسٌ على استدراج المخاطَب واستدراره من حيث كونه "يُضرب لمن تصلح مراجعته ويعاتَب من الإخوان الذي لا يحمله العتاب على اللجاج فيما كُره منه، وعوتب من أجله"[١].

وينتظم ثاني النموذجين كذلك في سلك البكرية، في معرِض تشكّي ابن زيدون من وبال ما أصابه من محنة في السجن جرّاء مبالغة ابن المكوي في القسوة عليه والتنكيل به، فإنه لم يكتف بسَجنه، بل عرّضه لألوان من النَّكال من خلطه إيّاه بالسّفلة الأوغاد، ومنْع زائريه من الإلمام به، على أنه في الوقت نفسه يُدخل عليه من يبالغ في إساءته بالسّب الفاحش والتهديد والوعيد[٢] مباشرا كان أو منقولا عن خصومه في الحب والسياسة وقد عناهم بنص المثل **(لو ذاتُ سِوارٍ لطمتني)**[٣] من حيث اجتمع من هؤلاء وأولئك حلفٌ عظيمٌ وجد الفرصة مهيأة في نفس الأمير فاهتبلها وسدّد للشاعر أعنف الضربات[٤]، وإنّ من يتربّع على عرشهم ابنُ المكوي الذي لم يكن من القضاء في وِردٍ ولا صدَر، ولا كانت له ناقة ولا جمل، ناهيك عن جهله وخموله اللذين أورثاه شراسة على النابهين وانقباضا عن الناس[٥].

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ الضرورة الحافزة تُملي علينا تقصّي وجوه الحجاج في هذا وذاك، ومن أجدى المَلاحِظ التي قد تعزب عن ذهن الدارس لدى تلقيه منزع ابن زيدون في تفعيله بنية المثل المؤسَّسة في أصلها على فعلٍ شرطيّ محذوفٍ جوابُه؛ فإنها تتيح للمترسّل حين استنزالها في خطابه صوغ جوابٍ لها بحكم صهرها بمقتضى مقامه، على أنّ ما التمسناه ههنا عدم إتمامه بنية الشرط بإردافها بجوابٍ مندغم مع مضمونها. وبالنظر فيما قرّ لدى جملة من النحويين من أنّ حذف جواب الشرط أبلغُ وآكَدُ من ذكره، وفي ذلك يقرّ الأنباري: "حذفُ الجواب أبلغُ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنك لو قلت لعبدك: والله لئن قمت إليك، وسكتّ عن الجواب ذهب فكرُه إلى أنواعٍ من العقوبة والمكروه من القتل والقطع والضرب، فإن تمثلتْ في فكره أنواع العقوبات وتكاثرت عظمَتْ الحال في نفسه، ولم يعلم أيّها يتقي، فكان أبلغَ في ردعه وزجره عمّا يُكره منه، ولو قلتَ والله لئن قمتُ إليك لأضربنّك وأظهرتَ الجواب، لم يذهب فكرُه إلى نوعٍ من المكروه سوى

---

١ العسكري: جمهرة الأمثال، ج١، ص٦٩.

٢ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص٢٠١– ٢٠٢.

٣ ومعناه: لو ظلمني من كان كفئا لي لهان عليّ، ولكن ظلمني من هو دوني. وقيل لو لطمتني حرة، فجعل السوار علامة للحرية؛ لأن العرب قلما تلبس الإماء السوار. انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٨١.

٤ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره حياته أدبه، ص١٨٠.

٥ المرجع نفسه، ص١٨٩.

الضرب، فكان ذلك دون حذف الجواب في نفسه لأنه قد وطّن له نفسَه، فيسهُل ذلك عليه"[١]، وإنّ ذلك ينبئ بأنّ اعتبار حذف جواب الشرط ههنا مدعاةٌ إلى التعظيم والغلوّ والمبالغة في تصوّر ضروب جوابه، ولعلّ ذلك أنجع في الحجاج وأوقع، ناهيك عن موقع المثل الأشبه بالقَفل والمصبّ الجامع لمرحلة خطابه المطوّلة في بسطه شكايته.

ثانيا: المستوى التّحويري (العدول) :

أما هذا، فمسلكٌ في الحِجاج أبعدُ؛ إذ فيه يحاول المترسل أن يُبدّدَ أنظمة الأمثال وأن يمتصها في خطابه ويمحوَ حدودها، سعيا منه إلى تعزيز سمات الفردية في خطابه، فيُدرجها دون أن تُنسب إلى أصحابها، ودون أن يلزم صورها الأم، وهذه طريقة في الحِجاج "عمادها التأليف والتوليد؛ إذ تمحي فيها الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية، وتتولد عنها مادة معنوية يشكلها كاتب الرسالة في صورةٍ لفظية جديدة"[٢]. على أنّ بنية المثل – أنّى توغل المترسل في تحويرها– لا تنصهر كامل الانصهار في غضون خطابه الحجاجيّ؛ كونها من جنس النصوص المحفوظة التي تُستحضر تمتينا لأنساقه الحجاجيّة وتدعيما لها .

ولسائلٍ أن يسأل عن ماهيّة ذلك التحوير الذي قد يطال أنظمة الأمثال في غضون الخطاب ومسوّغات التجوز فيه بل والتطلّب أحيانا، في حين نصّ القدامى في غير موضع على ضرورة اعتبارها تعابير مستقلة مسيّجة مكتفية بذاتها ومنطوية على عوالمها الخاصة في سياقاتها الأصيلة، ووجب لها إذ ذاك أن يُحافَظ على بنياتها "ولا تغيَّر، بل تجري كما جاءت وإن كانت ملحونة، وقد تخرج عن القياس فتُحكى كما سُمعت"[٣]، ولا ينبغي بحالٍ "تبديلُ ألفاظها، ولا تغييرُ أوضاعها لأنها بذلك عُرفت وشهِرت"[٤]، وهم حين "يقولون: الأمثال تُحكى، يعنُون بذلك أنها تضرب على ما جاءت من العرب ولا تُغيّر صيغتُها" [٥].

والرّأي عندنا بأنّ تلك الشواهد الدّاعي أصحابُها بإصرارٍ مُلِحّ على ضرورة الإبقاء على صياغة الأمثال كما أثِرت وشُهرت وسارت مختصّة ببعض فئاتهم، ولعلّ أولاها جامعو الأمثال أنفسُهم، ممّن تصدَّوا لتأطير ما حقّها من مُلابسات رافقت تدوينها، وقد انبنى تخوّفهم على أنّ

---

١ الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج٢، ص ٤٦١- ٤٦٢.

٢ صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص ٤٤٣- ٤٤٤، (بتصرف) .

٣ القنوجي: البلغة في أصول اللغة، (تحقيق: نذير محمد مكتبي)، دار البشائرالإسلامية، ط١، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٧٥.

٤ القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الفزاري (ت:٨٢١هـ): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣م، القاهرة، ج١، ص٣٠٢.

٥ أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال، ج١، ص٧.

بعض التحوير في بناها قد يفضي إلى طمس شيءٍ من معالمها المخصوصة التي تحيل إليها. كذلك فمنهم اللغويون والنحويون ممّن التمسوا فيها تركيبا يُصنّف في مجال الشواهد القارّة التي يحتجّون بها على صدق مساقهم في فروع اللغة والنحو، ويتسمّحون لها فيما اعتورها من شذوذٍ حينا. إلا أنّ ذلك التصوّن والتحفظَ في التعامل معها كان مرهونا بأطر مجاميع أمثالهم ومعاجم لغتهم ومصنفات نحوهم، على أنّها في إطار الاستعمال – سيما الأدبيّ منه – إنّما يُصار فيها إلى غير قليلٍ من التحوير الذي قد يطالها؛ بحكم خضوعها لما يخضع له سائرُ الخطاب من إنجازات تركيبية تُمليها طبيعة المقام، وأنظمة الخطاب الإنشائية والإيقاعية.

على أننا نسلّم بأنّ ما قد يطالها من ضروب التحوير والتصنيع في غضون الخطاب الحجاجيّ خاصّة ما هو إلا من جملة تقنيّاته اللغوية والأسلوبية التي تعمل على الاستحواذ على وعي المخاطَب وتغيير تصوراته؛ إذ إنّ فعاليتها مرهونة بمدى حمله على الاقتناع بالطرح بوصفه أهمّ وظيفة حجاجية، "وهي خطوة تتطلب وعيا محكما بالوسائل والآليات التي من شأنها – إذا ما وُظفت بفعالية فيه – أن تحرّك المعنيين بالكلام صوب الفعل والتغيير بما ينسجم مع المقام، وتتطلبه مقاصد الخطاب وطموحات الخطيب بوصفه مفكرا حاملا لرؤية معينة يسعى إلى إرسائها، أو جعلها راجحة في وجه حُجَجٍ أخرى مناوئة" [1]. لا يمكننا ونحن نتناول هذا الطرح التغاضي عن رأي بيرلمان فيه؛ إذ إنّ أي محسّن في الخطاب الإقناعي في نظره لا يسعى بالضرورة إلى مجرّد إمتاع المتلقي، بل لا يعدو كونه تكئة إقناعية، أي أن المتكلم لا يسبغه عليه لأجل الإمتاع، وإنّما يتعداه لبلورة الإقناع، ولا يعود محسنا إلا إذا فشل في أداء مهمته الإقناعية[2]. فهل كان ابن زيدون في تناوله حشد الأمثال في ترسله على وعيٍ بمثل هذا الملحظ؟ وهل كان ذلك المبدأ الأرسطيّ القائل بأنْ "ليس يكفي بأن يكون الذي يُقال عتيدًا، بل يُحتاج اضطرارٌ إلى أن يُقال ذلك على ما ينبغي"[3] حاضرا في ذهنه حال تصنيعه إياهُ ؟؟ وإن كان ذلك كذلك، فما هي مستويات تفعيله بنى الأمثال وصهرها في غضون خطابه الحجاجيّ ؟؟

١- العدول النّوعي في مباني الأمثال:

ومدار هذه الدرجة من التحولات الطارئة على مادّة الأمثال أن يعَمد المترسل إلى إخراجها من صياغاتها القارة وبنياتها المجرّدة فيُدخل تحويرات عليها بتحويل مادتها الأصيلة تحويلا جزئيا لا

---

١ محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٦٧.

٢ محمد الولي: بلاغة الحجاج، علامات، العدد ٥، ١٩٩٦، ص٢.

٣ أرسطو طاليس: الخطابة، ١٩٥٩، ص١٨١.

يشمل سوى العبارة، استجابة لنظم الإيقاع أو التركيب في النص[1] مستودع التفاعل وفضائه الأرحب، وما ينجرّ عن ذلك من أنّ هذا التفاعل سيكون مكيّفا بخصائصه الأسلوبية كافة[2]، فيعمد المترسل إذ ذاك إلى التصرف في تراكيب الأمثال الأصيلة ويُدخلها في كلامه على نحوٍ محكمٍ دقيق يجعلها منصهرة تمام الانصهار في نسيج ترسّله، ملائمة كلّ الملاءمة بنيته الصّوتيّة، حتى يكون الفعل تامّا، والتأثيرَ المرجوّ حاصلا، فتُلوِّن ما حولها وتُشيع فيه من القوّة ما يرفد طاقة الكلام برمّته، وتوجّه المتلقّي إلى غايته .

وقد يكون هذا الضرب من العدول (جدوليّا)؛ أي داخلا في صُلب أساليب الأمثال التعبيرية وأنماطها التركيبية، كأن يُعدَل بها عن الخبر إلى الإنشاء أو عن الإنشاء إلى الخبر، أو قد يُعدَل بها عن التعبير بالجملة الاسمية إلى الفعلية وعكسه. على أنّ هذا العدول يستتبع أن يعبث المترسّل بنسق عبارة المثل المألوفة فيخرجها عن تركيب أركانها القارّ بالتقديم والتأخير، وما قد ينجر عنه بالضرورة من تفتيتٍ لبنية المثل وإعادة توزيعٍ لعناصرها بما يتلاءم مع نظام البنية في النص، إضافة لما قد ينتج عن ذاك التفنن من استخراج لإمكانات السّجع والبديع التي يحوزها هذا الشكل الوجيز[3]، باعتباره نوعا مفتوحا على أنماط التوجيه والتصرف والتوظيف، وما قد يتمخض عن هذا الملحظ من استنجازٍ لضروب الوظائف الحجاجيّة على تفاوتها. على أنّ مثل هذا (النشاز) في بثّ الأمثال قد يطال الجملتين أو الجمل التي يبرز فيها الانتقال المفاجئ من التعبير بالجملة الاسمية إلى الفعلية فيما يليها، أو العبث بزمن الفعل ذاته كالانتقال من المضارع إلى الماضي وعكسه، أو قد يراوَح بين الضمائر في بؤرة ضيقة من الخطاب تتخذ من مادة الأمثال عمودا وسناما يقوم عليها بنيانها، ويُطلق على هذا الصنف من التحوير الذي يستهدف النسَق المألوف في التراتب المألوف للمثل ذاته، أو الذي يُعمد معه إلى التوكؤ على المثل بالانصراف من نمط وأسلوب بعينه إلى آخر يبرز في نسق الجمل المتقاربة كسرا لأفق التلقي بـ(العدول النوعي النسقيّ) .

---

١ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، دار سحر للنشر، القيروان، ط١، ٢٠٠٤، ص١١٤.

٢ بسمة عروس: التفاعل في الأجناس الأدبية مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، دار الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٠، ص٩٦.

٣ المرجع نفسه، ص٤٠٢.

أ) العدول النوعي الجدوليّ :

- العدول عن الخبر إلى الإنشاء :

لعلّ من الضرورة الإشارةَ إلى التحرّز مبدئيا من مبدأ الفصل المُجحف بين الإنشاء والخبر بجعلهما نقيضين متقابلين، على الرغم من كون هذا الملمح فاشيا لدى بعض المنشئين ممّن اجتهدوا في الوقوف على أيهما أصلٌ في الكلام وأيّهما محمولٌ عليه[١]، ناهيك عن أنّ معظم الحدود التي تفصل بين الخبر والإنشاء عادة ليست واضحة بما يكفي؛ فكثيرٌ من العبارات لا هي بالاستفهام المحض، ولا هي بالإخبار المحض الذي يفضي إلى الإثبات والتقرير. على أننا نبيح لأنفسنا التجوّز باعتماد المقياس التقليدي في الفصل بينهما؛ إذ إنّ ما يعنينا منه تتبّعُ مظاهرِ النجاعة الحِجاجية الناجمة عن المراوحة بين ذينك الضربين في ترسّل ابن زيدون، ومحاولةُ رصد أبعاد ذلك وترجيعاته .

ولعلّ أظهر ما التمحناه ممّا هو منضوٍ في عباءة هذا المستوى من العدول منزعُ التحوّل عن الخبر إلى (الاستفهام)، ولمّا كانت نجاعة الاستفهام الحجاجية ملحّة، فإنّ ذلك حفّز فينا وعيا بضرورة تقصّي مكامنه، ومنه في ترسل ابن زيدون ما نصّهُ :

١- " **وَمَا أمَنَكَ أنْ تكُوْنَ وَافِدَ البَرَاجِمِ؟** " [٢].

٢- " **وَهَلْ يَجْتَمِعُ لِيْ فِيْكَ إلا الحَشَفُ وَسُوءُ الكِيْلةِ؟ وَيَقتَرِنُ عَليّ بِكَ إلا الغدّة وَالمَوْتُ فِي بيتِ سُلوْلِيّة ؟** " [٣].

٣- " **وَعَلامَ رضيتُ مِنَ المَرْكِبِ بِالتعليقِ؟ بَلْ مِنَ الغَنِيمَةِ بِالإيَابِ ؟** " [٤].

إنّ أظهرَ ما يُلحظ في كلّ من الأمثلة السابقة هو قولبة الأمثال الواردة فيها بقالب الاستفهام، فممّا قرّ لدى جمهور المتلقين بأنها على التوالي: **(إنّ الشقيّ وافدُ البَرَاجِمِ/ أشقَى مِنْ وافد البراجم)**[٥]، **(أحَشَفا وَسُوءَ كِيلة؟)**[٦]، **(غدّة كغدة البَعير وَمَوْتٌ في بيتِ سَلوليّة)**[٧]،

---

١ انظر مثلا: ابن الزملكاني، كمال الدين أبو المكارم عبد الواحد بن عبد الكريم (ت: ٦٥١هـ): البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، (تحقيق: خديجة الحديثي، أحمد مطلوب)، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٤، ص٣٠٥.

٢ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٦٤.

٣ المصدر نفسه، ص٦٧٣- ٦٧٤.

٤ المصدر نفسه، ص٦٩٨.

٥ قاله عمرو بن هند الملك، وكان سويد بن ربيع التميمي قتل أخاه وهرب، فأحرق به مائة من تميم: تسعة وتسعين من بني دارم، وواحدا من البراجم، لقب بالمحرّق. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص١٣ وج٢، ص٢٠٣.

٦ مجمع الأمثال، ج١، ٣٦٧.

٧ مجمع الأمثال، ج٢، ص٤١٣.

(رضِيَ مِنَ المَرْكِبِ بِالتعلِيقِ)[1]، **(رضِيَ مِنَ الغنِيمَةِ بالإيَابِ)**[2]، **(لوْ ذاتُ سِوَارٍ لطمَتنِيْ)**[3]، ومن حيث أنّ ابن زيدون قد عمد إلى مثل هذا التحوير الذي يستهدف البنية الخبرية التي شاع بها كلّ منها في مواضعَ يُمكن أن يَستغنيَ فيها عن مثله بالإبقاء على جداولها الخبرية، فإنّ ذلك ممّا يستتبع بالضرورة تدبّرا للوقع الحجاجي الملحّ الذي دعاه لمثل هذا الانزياح الجوهريّ .

إنّ ملحظا مهمّا في استنادنا إلى فحوى الأمثلة السابقة يقوم على أنّ تعمد ابن زيدون صوغها استفهاما لا يمثل إلا وجها من وجوه دفع المسار الحجاجي الذي ينقدح انطلاقا من منطق الاستفهام نفسِه؛ فإذا أسلمنا بداية بأنّ الأمثال المعدول بها عن أصلها إليه من قبيل المشهورات في عوالم المستفهَمين وممّا قرّ في عُرفهم، فإنّ ذلك يقضي بأنّ قصد ابن زيدون منه يُجاوز غرض تطلّبه إجابةً بنعمٍ أو لا على كلّ منها في موضعه، بل إنهم "إنّما سئلوا عنها ليوجبوها وليصادقوا عليها من تلقاء أنفسهم، حتى إذا ما حصلت المصادقة من قِبلهم –وهي لا بدَّ حاصلة– كان ذلك وسيلة للترقي درجة في سلّم الإقناع بجوهر"[4] القضية محلِّ الاستفهام، وكأنه لا يطمع في هذا القالب الاستفهاميّ إلا في "الاستحواذ على وعي مخاطبيه وتغيير تصوراتهم بإرادتهم هم، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا استطاع أن يخلق شعورا لدى مخاطَبه بأنه طرف فاعلٌ له رأيه وتوجّهه، وأنْ لا فعل ولا تصرف دون مباركته، وإنّ ذلك لممّا يتيح للمتكلم الانسحاب تاركا له تحديدَ الحُكم"[5] على القضية موطن الاستفهام، ليكون بذا مبعثُ إقراره من لدُنه .

وتأسيسا عليه، نكاد نجزم بأنّ الغاية من كلّ استفهام في أصل وضعه قد لا تنحصر في "أن نفرض على المخاطَب به إجابة محدّدة يمليها المقتضى الناشئُ عن ذلك الاستفهام، ليتمّ به توجيه دقّة الحوار الذي نخوضه معه الوجهة التي نريد"[6] – كما يرجّح ديكرو وأوسكمبر– فحسب، بل

---

١ أي: ارضَ من عظيم الأمور بصغيرها، ويضرب في القناعة في إدراك بعض الحاجة. مجمع الأمثال، ج٢، ص٤٨.

٢ يضرب عند القناعة بالسلامة، وأوّل من قاله امرؤ القيس بن حُجْر في بيت له وهو:

وقد طوّفتُ بالآفاق حتّى رضيتُ من الغنيمة بالإياب

مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨.

٣ أي: لو ظلمني من كان كفئا لي لهان عليّ، ولكن ظلمني من هو دوني، وقيل: لو لطمتني حُرّة، فجُعل السوار السوار علامة للحرية؛ لأنّ العرب قلما تُلبِس الإماء السوار، فهو يقول: لو كانت اللاطمة حرّة لكان أخفّ عليّ. انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٨١، ١٣٤.

٤ الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (ت: ٧٩٤هـ): البرهان في علوم القرآن، دار الكتاب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ج٢، ص٣٣١.

٥ محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٧٨.

٦ Ducrot et Auscombre: L'argumentation dans la langue، p٣٠

نقلا عن: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص٤٨٩.

إنّ الوظيفة الحجاجية العظمى للاستفهام تنبني في أصلها على "جعل المرسَل إليه يركّز على نقطة مُلحّة في الخطاب، أو ليتحقق المرسِل من أنّ المرسل إليه مركّز على نقطة محددة سلفا "[١]، ذلك أنّ صيغة التوجيه الاستفهامية بحسب بيرلمان وتيتيكاه: "نمط ذو أهمية بلاغية رفيعة؛ إذ إنّ السؤال يفترض وجود أمر يُستنَد عليه، ويوحي بأنّ هناك اتفاقا على وجود ذلك الأمر"[٢]، وإنّ أبلغ الحُجج وأظهرها إلزاما للخصم وأكثرها إفحاما له ما نطق به وساهم في صنعه، سيّما إن هو أفرِغ بنبرة من السخرية .

وعليه، فإنّ ممّا يُرصد في نماذجَ تقصّد ابن زيدون الميل فيها لبعث الأمثال بالاستفهام مسألةُ بصرِهِ بمنزلة متلقّيه؛ إذ إنّ المعنى المنجرّ عن نمطه في خطاب الهزلية الذي يَفترض فيه أنّ ابن عبدوس دونه منزلة وأقلّ شأنا يقضي باستثارة ذهنه واستحثاثه على التفكير ولو كان بسيطا مجرّدا، واتفاقه من ثمة في صوغ نتيجته مع المرسِل كمحصّلة حتمية لذلك الحثّ والتحفيز القاضي بالتهديد، ومدارُ ذلك في أمثلتنا الأوّلُ منها والثاني؛ فلعله بتوجيهه سؤاله الأوّل اعتمادا على قصّة وافد البراجم ومثَلِها الذي تمخّضت عنه يهدّده تهديدا صريحا بألاّ يكون مصيرُه شأنَ مصير وافد البراجم الذي ضُرب به المثل .

أما اعتماده على مادة الأمثال في صوغ الاستفهام في النموذج الذي ولاه، فهي ممّا يقضي بإهانته جراء ظنه بأنّه واحدٌ من منافسيه على قلب ولادة "الذين هم الكواكب علوّ همم، والرياض طيب شيم"[٣]، أما ابن عبدوس فما هو إلا "واو عمرٍو فيهم، وكالوشيظة في العظم بينهم"[٤]، وقد أسعفه في بلورة هذا الملحظ الاستفهامُ، كونَه يُسفر عن نيّة واضحة بتذكير ابن عبدوس بوضاعة منزلته؛ إذ إنّ "الإقرار الحاصل من المخاطب بفضل الاستفهام سرعان ما يصبح في سياق الخطاب العام حُجّة على خطَل رأيه وفساد مُعتقَده" [٥].

أما ثالث الأمثلة، فمن حيث كونه يندرج في غضون الجِدية، فإنّ الاستفهام لم يأت ليفرض على المخاطَب فيهما إجابة أيضا، على أنّ وعي ابن زيدون بكون منزلة مخاطَبه تفوق منزلته بالضرورة، فإنّ منطق التأدب الذي يمخّضه الاتّجاه التبجيليّ قاده إلى صوغ الاستفهام بضمير

---

١ عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٣ ص٣٥٣، نقلا عن المرجع ٥٠.

٢ الحسين بنو هاشم: آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج، مجلة عالم الفكر، العدد٢، المجلد ٤٠، أكتوبر- ديسمبر ٢٠١١، ص٥٣، نقلا عن:(Perelman (Ch.) et Tyteca (O.، Traite de l'argumentation، p٢١٤ .

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٨.

٤ المصدر نفسه، ص٦٧١.

٥ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص٤٩٢.

النفس لا بضمير المخاطَبة؛ وكأنّه بذلك يشكّل منطلقا لاستدراج أبي الحزم إلى المصادقة على القضية الأساس في محتوى المثلين، ولا غرو فللاستفهام وجهة أخرى تؤسس على أنّ من شأنه "أن يُغيّر مجرى الخصومة تغييرا جذريا وينتقل من مجرّد ضحد رأي المخالف؛ كونه ينطوي على دلالة جدلية مع الغير"[١]، مع عدم إهمال طاقته على التضامن والتقريب بين طرفي الخطاب، وكأنّ مصادقة المخاطَبين على القضايا المطروحة بالاستفهام تجاوزُ مجرّد المصادقة، وتمثل سندا حجاجيا للدعوى المبسوطة قد تتبلور محصلة الاقتناع به إلى عمل فعلي [٢].

- **العدول عن الإنشاء إلى الخبر :**

ولئن كان هذا النمط ضئيلا نادرَ الورود في ترسّل ابن زيدون، فإنّ ما يغلب على الظنّ بأن ضآلته ناجمة عن أنّ السّواد الأعظم من صيغ المدونة المثلية مؤسَّس على النمط الإخباري، وأنّ ما يلابسها من أساليبَ إنشائية غالبا ما يَلحق بها استتباعا لالتحامها بنسيج الخطاب، على أنه لا يخلو من مسلك في الحجاج بحالٍ، بل إنه قد يبلغ منه مبلغا لا مزيد عليه بحُكم انفتاح الخطاب على المقام ومنازل المخاطَبين. وممّا جرى مجراهُ في ترسّل ابن زيدون ما نصّهُ :

١- " **وَلَيْتَنِيْ – مَعَ مَن لا يَحِلّ قَولهُ عَلَيّ – أعْذِرُ فِي شَهَادَتِهِ إلَيّ، وَلَمْ يَقتَرِن الحَشَفُ مَعَ سُوْءِ الكِيْلَةِ** " [٣].

٢- " **فَمَا أبْسَسْتُكَ إلا لتَدِرّ، وَمَا حَرّكْتُ لُكُ الحُوارَ إلا لِتَحِنّ، وَمَا نَبّهْتُكَ إلا لأَنَامَ** " [٤].

٣- " **وَلَيْسَتْ هَذِهِ بِبِكرٍ مِنَ النّمائِمِ التي دُخِلَ بِهَا بَيْنَ العَصَا وَلِحَائِهَا** " [٥].

والبيّن في أوّل النماذج أنّ ابن زيدون قد عدل بصيغة المثل (**أَحَشَفا وَسُوْءَ كِيْلَةٍ؟**)[٦] من الاستفهام إلى النفي، وبالنظر إليه في رقعة البكرية نستبطن أنّ مثل هذا العدول لم يكن اعتباطا؛ بل إنّه مؤسَّسٌ على وظيفة حجاجية تقضي بحمله أبا بكر على الاقتناع بدعواه المؤسَّسة على عمق محنته إزاء ظروف محاكمته العاصفة، فكان أن بسط له اثنتين من أظهر ملابساتها الجائرة

---

١ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص٤٩١.

٢ انظر: عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ص٣٢٥.

٣ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧٢٦.

٤ المصدر نفسه، ص٧١٢.

٥ المصدر نفسه، ص٧٤٣.

٦ الحشَف: أردأ التمر، والكِيلة: فعلى من الكَيل. ويضرب لمن يجمع بين خصلتين مكروهتين. مجمع الأمثال، ج١، ص٣٦٧، وقد يضرب لاجتماع نوعين من الشر بعامة، انظر: العسكري: جمهرة الأمثال، ج١، ص١٠١ وما بعدها.

التي تجرّع وبالها بسبب قضاء ابن المكوي، وأولاهما: أنه لم يعطه فرصة للـ(إعذار)[1] لعله يأتي بمَدفع أو يَصدع بمَقنع، إذ هو حقّ من حقوق المتهم حتى لو كانت التهمة ثابتة عليه. ويظهر أنّ القاضي تجاهل مكانة ابن زيدون فسلكه في عداد أهل الفساد الظاهر وادّعى أنه ممن تعلَقُه التهم ولا ترتفع عنه الظنن، أو أنه أراد تنفيذ ما أوحي إليه من شهوة الانتقام[2]. ولعلّ ثانيتهما أشدّ وقعا وأعظمُ وبالا؛ إذ رضي بشهادة شاهد واحد يُدعى ابنَ العطار، ويذكر ابن زيدون أنه كان غير عدْلٍ ولا أهلٍ للشهادة [3]، بل عاريا عن الثقة والأمانة، بعيدا عن الرّعاية والصّيانة. والحقّ أنّ انتخاب ابن زيدون المثل المذكور وحده تعبيرا عن اجتماع ذينك الضربين من الخسران لكفيل بأن يحقق له غرضه ويصوّر مدى خيبته، على أنّ انزياحه بصيغته إلى النفي يؤسِّس لكونه من قبيل المسلّمات التي لا تُمارى؛ إذ هو يعرض الأمر وكأنه تحقق وقضي، وفي ذلك تقوية لحضوره في ذهن أبي بكرٍ على وجهٍ من الثبوت الذي لا يخالطه شك، ومن شأنه إذ ذاك أن يكون أبلغ وأوكد في تحريكه.

وقد ينقل ابن زيدون بؤرة النظر في عبارة المثل من موقعٍ إلى آخرَ تأسيسا على إلحاحه وأهميته، ويصدُق هذا البعد على ثاني النماذج من حيث عُدِل في عبارة المثل عن الأمر بما نصّه (**حَرّكْ لَهَا حُوَارَهَا تَحِنّ**)[4] إلى الحصر كما هو بيّن في رقعة الخطاب؛ تركيزا منه على معقِد اهتمامه وعين مطلوبه ممثّلا بالفعل (تحنّ). ولئن كان الحصر من أنجع الوسائل اللغوية الحجاجية كونه يؤسَّس على ملحظ (التبئير)، "وهو من البؤرة، ويفيد من الناحية الاصطلاحية في علم اللسان انحصار الكلام في معنىً معيّن، بإلقاء الأضواء على العنصر الأساسي فيه باعتباره مدار الكلام في الجملة، إذ هو يمثّل المعلومة المركزية فيها"[5]، ولكنّ إعمال الحيلة والتريّث في فحوى فحوى المثل من حيث هو "يُضرَب لمن يُذَكّر بأشجانه فيهيج"[6] ينطوي على بصائرَ تنبئ بأنّ فيه

---

١ اصطلاح فقهي، وهو إعطاء المتهم فرصة للدفاع عن نفسه، وفي هذا يقول ابن فرحون: كل من قامت عليه بينة بحق من معاملة أو نحوها أو دعوى بفساد أو غصب أو تعدّ، فلا بدّ من الإعذار إليه قبل الحكم عليه، إلا أن يكون من أهل الفساد الظاهر أو من الزنادقة المشهورين بما ينسب إليهم. علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٩٠ -١٩١. وابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري (ت: ٧٩٩هـ): تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الاحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، -١٩٩، ص١٣٥.

٢ علي عبد العظيم: ابن زيدون، ص١٩٠ وما بعدها.

٣ انظر: علي عبد العظيم، ابن زيدون، ص١٩٠.

٤ قاله عمرو بن العاص لمعاوية حين أراد أن يستنصر أهل الشام. والحوار: ولد الناقة، ومعنى المثل: ذكّرْه بعض بعض أشجانه يهج. مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤١.

٥ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص٤٤٨.

٦ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤١.

مراوغة خبيثة من ابن زيدون، بل إنّ في تبئيره بالحصر نسْفا للنّسق الحجاجي برمته؛ فقد خلط ضراعته فيه بالعُجب والمنّ بما قدّمه لابن جهور من يد العون التي بوأته الخلافة[١]، وإنّ الإنصاف يقتضينا أن نذكّر بأنّ ابن زيدون لم يوفق ههنا في استرحامه لابن جهور، ولم يفلِح في الحفاظ على صرحه الحجاجي متماسكا، بل ألحق به نشازا خَرّ دعائمه وأوهن به نجاعته .

وممّا يضطلع به الخبر ممّا ليس في الإنشاء كذلك القدرة على ترسّم صورة قارّة تثري الجانب الوصفيّ في الخطاب، ويصدُق هذا المنزع في النماذج على ثالثها؛ فقد استغلت فيه بنية المثل **(لا تدْخُلْ بَيْنَ العَصَا وَلِحَائِهَا)**[٢] الجارية في أصلها مجرى النهي، واستُثمرت ما فيها من طاقة وصفيّة قارّة تأسيسا لخلق صورة واقعة لدعوى ابن زيدون المؤسَّسة على تأزّمه ممّا حيك من نمائم ودسائس نسجها خصومُه في الحب والسياسة حوله غيرَ مرّة .

وعليه، فالرأي عندنا أنّ العدول عن الإنشاء إلى الخبر في ترسّل ابن زيدون مع مخاطبيه على تزايل مراتبهم ممّا يضمن نجاح القضية المطلوب تنفيذُها منهم؛ وآية ذلك أنّ العمل اللغوي في الأمثلة السابقة – وهو لا يخرج عن كونه استفهاما أو أمرا أو نهيا في أصله – محفوفا شأن أي عملٍ لغويّ بمُحبَطات كثيرة قد تعوق تحققه وتعطّل تأثيره، ومن أجل ألا يكون محتواه عُرضة للفشل وعدم التحقق وقع التعبير بواسطة الخبر عوَضا عن التعبير بالإنشاء، من حيث إنّ الخبر لا يُتصَوّر وُقوع خلافه، والإنشاءَ قد تقع مخالفتُه .

- **العدول عن نمط إنشائي لآخَرَ :**

وفي هذا الضّرب يراوَح في الأمثال بين صيغتين من صيغ الإنشاء؛ كأن تكون بنية المثل في أصلها استفهاما فتصير أمرا، أو شرطا فتتحول حصرا، أو نداء فتنقلب تعجّبا، كما قد يحافَظ فيها على نمطها الإنشائي العام و يُكتفى في أن تُغيَّر طريقة إنجازه لبلوغ مآرب حجاجيّة. وممّا يطالعنا في ترسّل ابن زيدون من نماذج يصدُق عليها هذا الملحظ ما نصّه :

١– " **وَهَلا عَشّيْتَ وَلمْ تَغتَرّ** " [٣].

٢– " **وَاللهِ لَو كَسَاكَ مُحَرِّقُ البُرْدَيْنِ، وَحَلتكَ مَاريّة بِالقُرْطَيْنِ، وَقلدَكَ عمرٌو الصّمْصَامَة، وَحَمَلكَ الحَارِث عَلى النّعامة، مَا شَكَكْتُ فيكَ، ولا تَكَلمْتَ بِمِلْءِ فِيْكَ، ولا سَتَرْتَ أبَاكَ، وَلا كنْتَ إلا ذاك**"[٤].

---

١ راجع في ذلك: علي عبد العظيم: ابن زيدون، ص١٢٧وما بعدها، ص٢٠٧– ٢٠٨.

٢ مجمع الأمثال، ج٣، ص١٨٥.

٣ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٦٤.

٤ المصدر نفسه، ص ٦٧١– ٦٧٢.

٣- **" وَهَلْ يَجْتَمِعُ لِيْ فِيْكَ إلا الحَشَفُ وَسُوْءُ الكِيْلَةِ ؟"** [١].

٤- **" وَأنّى غَلَبَنِي المُغَلّبُ؟ وَفَخَرَ عَلَيَّ العَاجِز الضّعِيْفُ؟ وَلَطَمَتْنِي غيْرُ ذَاتِ سِوَارٍ؟ وَمَالَكَ لاَ تَمنَعُ مِنّي قَبْلَ أنْ أفتَرَسَ؟ وَتدْرِكَنِي وَلمّا أمَزّقْ؟ "** [٢].

٥- **" وَلتَكنْ كَلِمَتكَ التي تَدّخِرُهَا عَليْهَا كَلمة تَأمِيْنٍ، وَإشَارَة إلى تَأنِيْسٍ وَتَسْكِيْنٍ، تراجِعُنِيْ بِهَا فأظهَر بِحَيْث أنَا آمِنا، وَألقِيْ العَصَا مُطمَئِنّا، فإن وَجَدْتَ مِحَزّ الشفرَةِ، فالعَوَانُ لا تعَلمُ الخِمْرَة، وإنْ أشبَهَت الليلة البَارِحَة أعْلمْتَنِي بِذلِكَ، فطلبْتُ الأمْنَ فِي مَظانّه، وَتَقَرّيْتُ السّلامَة فِيْ مَوَاطِنِهَا"** [٣].

لعلّ من البيّن عند تعهّد أوّل النماذج بالنظر أنّ ما حواه من مثلٍ وهو: **(عشّ ولا تغتر)**[٤] كان قد جُعِل لإفادة معنى النصيحة، والرأي عندنا أنّ النصيحة تتضمن منزعا حِجاجيا قويّا؛ كونها تؤسّس على التماس "سلوك يمارسه المخاطَب ممّا يتطلّب التقويم، فهي إذن تضعه موضع المذنب أو القاصر أو المنحرف، إضافة إلى أنها تتراجع به إلى موقعٍ دون موقع الناصح الذي يتصدّر ههنا الموقع الأوّل"[٥]. وهذه نتيجة خطيرة تنبئ بأنّ ابن زيدون كان مسكونا بهاجس تأسيس علوّ منزلته على وضاعة منزلة غريمه، وأنّ ذلك لممّا اضطره في هذا الموقع من خطاب الهزلية إلى عدم الاكتفاء بما جرى عليه المثل في أصله من فعل الأمر الذي يضمن لمساريه الحجاجيين فيها النجاعة: مسارِ إقناع ولادة بوضاعة ابن عبدوس، ومسارِ إقماع هذا الأخير وكفّه عنها؛ ويترجَم ذلك بحفاظه على النمط العام للأمر، على أنه عزّزه بـ(التحضيض). أما التّحضِيضُ، فشأنُه في الحِجاج عظيمٌ مُتَعالٍ من حيث كونه "طلبٌ بشدّة وعُنف، ويَظهران غالبا في صوت المتكلم، أو في اختيار كلماته جزلة قويّة"[٦]، و"إذا وَلِيَ أدواتِهِ المُستقبَلُ كُنّ تحضيضا، وإذا وَلِيَهُنّ المَاضِي

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٧٣.

٢ المصدر نفسه، ص٦٩٨- ٦٩٩.

٣ المصدر نفسه، ص٧٥٢.

٤ وأصل المثل فيما يقال أن رجلا أراد أن يفوز بإبله ليلا، واتكل على عشب يجده هناك، فقيل له: عش ولا تغتر بما لست منه على يقين. ويروى أن رجلا أتى ابن عمر وابن العباس وابن الزبير رحمهم الله تعالى، فقال: كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الإيمان ذنب، فكلهم قال: عش ولا تغتر، يقولون: لا تفرّط في أعمال الخير وخذ في ذلك بأوثق الأمور، فإن كان الشأن على ما ترجو من الرخصة والسعة هناك ما كسبت زيادة في الخير، وإن كان على ما تخاف كنت قد احتطت لنفسك. مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٤٠.

٥ الحسين بنو هاشم: آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج، ص٥٤.

٦ عباس حسن حسن: النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١، ج٤، ص٣٦٩.

كُنّ لَوْما وتَوبيخا فيما تركه المُخاطَب، أو يقدَّرُ فيهِ التّركُ"[١]؛ وهذا ما يسمّيه السّكاكي بتوليد معنى (التّنْدِيم)[٢]؛ إذ يصبح معنى الخطاب هو: ليتكَ فعلتَ كذا. وإن ذلك يقود إلى أنّ مسار التحضيض الذي قد أسِّست عليه بنية المثل قد أجرِي مجرى العَذل والتّوبيخ، لا الحثّ والأمر؛ يظهر ذلك فيما وَليهُ من فعلٍ ماضٍ تأسيسا على قول ابن يعيش آنف الذكر، وإنّ في ذلك مضاعفة لمنزع الحطّ من شأن غريمه والإعلاء من شأنه؛ من حيث يوغل في إنزاله منه منزلة العبد الذي يُؤمَر بما يَفعل، بل يُوَبَّخ ويُعذَل على ما كان جديرا به ألا يفعل، ناهيك عما حققه هذا التصرف من دفعٍ لأنساقه الحجاجية بدعامة ذات تأثير دامغ.

ويمضي ابن زيدون في التنقل بين ضروب المحاجّة والمراوغة بين مسالكها في الهزلية ليعدل بمستنده الحجاجي في ثاني النماذج **(خذه ولو بقرطي ماريّة)**[٣] عن الأمر إلى الشرط المُصدَّر بالقسَم ترسيخا منه لفحواه الذي يقضي بأنّ حيازة ابن عبدوس لأعظم موجودات الكون المشهود بقيمتها على مرّ العصور التاريخية لن يسهم بحالٍ في تجسيد حُلُمِهِ في بلوغ مصافّ العظماء من منافسيه على قلب ولادة، حتى لو كان منها (قرطي مارية)، بل سيبقى مراوحا مكانه مُحافِظا على وضاعة منزلته؛ إذ ما من شيءٍ كفيلٌ بأن يضفيَ عليه أيّا من مياسم المروءة والرجولة والفحولة شأنَ هؤلاء – الذين يتربع ابنُ زيدون على عرشهم. والحقّ أنّ طريقة إنجاز الشرط ههنا كانت قد وفتْ بدورها في دفع المسار الحِجاجيّ؛ وذلك من وجهتين، أولاهما: ما أجراه فيه من تأخيرٍ لجوابه، وما استتبعه ذلك من تطويل لأفق انتظار المخاطَب في تصوّره ضروبَ إمكان ذاك الجواب التي ستزدحم في فكره كلما أطال عليه فيه، ولعلّ ذلك أمضى حُجّة وأبعدُ أثرا، من حيث إنّ المخاطَب بعد أن استدُرج استدراجا مطوّلا لتلقّي الجواب على أهبة الاستعداد لأن يُصادق على فحواه؛ كون ازدحام تلك الجمل المتتابعة مدعاة إلى التعظيم والغلوّ والمُبالغة في تصوّره – كما سلف، فلئن اهتدى إليه بنفسه وتصوّره كان ذلك الجوابُ مدعاة لتسليمه به وإذعانه لفحواه وأبلغ في ردعه وزجره عما يُكرَه منه. وثانيهما: ما قد أسبغه تصديره إياه بالقسَم من وقع كبير؛ فهو إذ يُثبت

---

١ ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي النحوي (ت:٦٤٣هـ): شرح المفصّل، عالم الكتب، بيروت، -١٩٨، ج٨، ص١٤٤.

٢ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي (ت:٦٢٦هـ): مفتاح العلوم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القارهة، ١٩٣٧، ص٣٠٧.

٣ ورد من خبرها في المجاميع بأنها مارية بنت ظالم بن وهب الكندي، زوجة الحارث الأكبر الغساني ملك الشام، كان في قرطيها لؤلؤتان كبيرتان يتوارثهما الملوك، وقد وصلتا إلى عبد الملك بن مروان فأهداهما إلى ابنته لما زوجها لعمر بن عبد العزيز، ويقال إن مارية أهدتهما إلى الكعبة. وقد ورد في ذكر ذينك القرطين بأن عليهما درّتان كبيضتي الحمام، لم ير الناس مثلهما، ولم يدروا ما قيمتهما. مجمع الأمثال، ج١، ص٤١٠ وما بعدها.

القضية ويوجبها يقيم في الوقت نفسه الحجة على المخاطَب ويلزمه بها، قال أبو القاسم القشيري فيما نقله السيوطي عنه: "إنّ الله ذكر القسَم لكمال الحُجّة وتأكيدها؛ وذلك أن الحكم يُفصل باثنين: إما بالشهادة وإما بالقسم، فذكر الله في كتابه النوعين حتى لا تبقى لهم حُجّة" [١].

كذلك فممّا حوفظ على نمطه العام وغُيّرت طريقة إنجازه من الأمثال ما حواه ثالث النماذج منها، وهو: **(أحشفا وسوء كيلة؟)**[٢]؛ فلئن كانت صورته التي بها أَلِف وشاع قائمةً على الاستفهام الاستنكاريّ كما يُلحَظ، فإنّ ابن زيدون آثر تعزيزه بالحصر تقوية لحضور العنصر المتموقع بُعيد أداته في ذهن متلقيه، ولفتا لانتباهه إليه دون غيره، وإنّ في ذلك ترجيعا لملحظ (التبئير) الذي تُنقل معه بؤرة الضوء إلى عنصرٍ بعينه بغية تشديده وتركيزه كونه موضوع الجدل ومعقِد اللجاجة. ناهيك عما نهض به منطق الاستفهام من جعل الكلام كلامَ مواجهة وانفتاح على المخاطب، بل توريطٍ له وزجٍّ به في القضايا التي يطرحها الخطاب، إذ كان بالإمكان أن يجريَه ابنُ زيدون على النفي مثلا، على أنّ "السّر في جمال أسلوب الاستفهام وتفضيله على النفي هو أنّ الاستفهام في أصل وضعه يتطلب جوابا يحتاج إلى روية يقع بها هذا الجواب في موضعه. ولمّا كان المسؤول يجيب بعد رويّة كان في توجيه السؤال إليه حملا له على الإقرار بمضمونه، وهو أفضل من النفي ابتداء" [٣]، وإنّ في ذلك احتواءً لابن عبدوس بدفعه إلى الإقرار بما تفرضه عليه القضية التي حملها تركيب الاستفهام، "وإنّ أبلغ الحُجج وأشدها إلزاما للخصم ما نطق به هو أو أسهم في صنعه من خلال إجابته عن الاستفهام الموجه إليه، فعلى هذا يبدو الاستفهام أبلغ حجاجيا من مجرّد النفي"[٤]، وإنّ ذلك لممّا يكفل للخطاب ألاّ ينغلق على ذاته، ولعلّ هذه من أظهر سمات الكلام الحجاجي الناجع كما سلف تفصيله في الإبّان.

على أنّ دور الاستفهام الحجاجيَّ كان قد اتّخذ مسارا آخرَ مغايرا في الجِدية كما هو بيّنٌ في رابع النماذج وقد أسِّس على المثل: **(لو ذات سوار لطمتني)**[٥]؛ إذ عَدل به ابن زيدون عن

---

١ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري (ت: ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٣، ج٢، ص١٣٣.

٢ الكِيلة: فعلة من الكَيل، وهي تدل على الهيئة والحالة نحو الرِّكبة والجِلسة. والحشَف: أردأ التمر؛ أي: أتجمع حشفا وسوء كَيْل؟! يضرب لمن يجمع بين خصلتين مكروهتين. مجمع الأمثال، ج١، ص ٣٦٧.

٣ أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، دار مصر للطباعة والنشر، ١٩٥٠، ص١٦٣.

٤ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٤٩١.

٥ يروي الأصمعي المثل على هذا الوجه، وذلك أن حاتم الطائي مرّ ببلاد عنزة في بعض الأشهر الحرم، فناداه أسير لهم: يا أبا سفانة، أكلني الإسار والقمل، فقال: ويحك! أسأت إذ نوهت باسمي في غير بلاد قومي، فساوم القوم به، ثم قال: أطلقوه واجعلوا يدي في القد مكانه، ففعلوا، فجاءته امرأة ببعير ليفصده، فقام فنحره، فلطمت وجهه، فقال: لو غير ذات سوار لطمتني، يعني أني لا أقتص من النساء، فعرف، ففدى نفسه فداء عظيما. مجمع الأمثال، ج٣، ص٨١، ١٣٤.

الشرط إلى الاستفهام لتتضاعف بهذا العدول نجاعةُ مُستنده الحجاجية على دعواه المتمثلة بهوان ما آل إليه من رتبة مهينة فخَرَ عليه معها أراذل الناس وأدناهم منزلة بعدما كان في أشراف القوم وصدورهم المقدّمة. والرّأي عندنا أنه قد وُفّق في هذه الرّقعة من خطاب الجدية في استدراج مخاطبه، وذلك نابع من وجهتين: أولاهما أنّه بناه على ضمير النفس لا على ضمير المخاطبة، ولعلّ في ذلك تبجيلا لأبي جهور ومراعاة لمنزلته. وثانيهما، أنّ ابن زيدون أسهم في إشعاره بأنّ الكلام موضوع الاستفهام واقعٌ لا محالة، وإنّما صِيغَ استفهاما ليوجبه ويصادق عليه من تلقاء نفسه، وإنّ في ذلك سبيلا للترقي درجة في سلم الإقناع بجوهر ما يريده ابن زيدون ترقيا من شأنه أن يدفع بالخطاب خطوة إلى الأمام في سبيل بلوغ غايته العظمى المتخِذة من جوهر الاستعطاف سبيلا .

وصولا إلى آخر النماذج، ليُسفِر به عن بنية متماسكة في صوغه المثل **(ما أشبهَ الليلة بالبارحة)**[١]، ذاتِ وظيفة فنية تسهم في تجديد المعنى وتعجيب القارئ، استُغلت بها طاقات المثل وإمكانياته الكامنة في استنجازه بسياقٍ شرطيّ معبّر عن رغبة ابن زيدون في أن ينال عفو أميره أبي الحزم ويسترجع لديه جاهه المفقود على يديْ مخاطَبه أبي بكر النحوي، فإن كان فبها ونعمت، وإن تعذّر فمن الضرورة إعلام ابن زيدون بنتيجة إخفاق مساعيه في استشفاعه، على أنه لم يكن ليعبر عن هذا الحُكم صراحة، كما لم يحافظ على بنيته القائمة في أصلها على التعجب، بل جنح إلى الشرط، ولعلّ في ذلك تأدبا مع أستاذه وتلطفا في صوغ احتمال عدم تمكنه من استشفاع الأمير.

وعلى الرغم من كونه صرّح في جواب الشرط ذاك عن إمكانٍ هزيلٍ في نيل تلك الشفاعة، إلا أننا نعتقد بأنّ وثوقَه به كان على درجة كبيرة؛ كونَه على علم بقوة شوكته في قرطبة جرّاء كثرة أنصاره ومُعاونيه وفي مقدّمتهم وليّ العهد، وعلى يقين بأنّ "ابن جهور لو ركِب رأسه وأغضب أنصار الشاعر جميعا لدفع به إلى الارتماء في أحضان الملوك المُتطلعين إلى قرطبة مثل بني عباد بإشبيلية أو بني ذي النون بطليطلة أو بني هذيل بالسهلة أو بني حمود بمالقة وغيرهم من الطامحين المُتَوَثبين، وللشاعر بقرطبةَ أنصارٌ عديدون، وهو خبيرٌ بمواطن الضعف في اقتحامها، مُلمٌّ بأحوالها، فانضمامه إلى أعدائها خطر عظيم، فلم يكن أمام ابن جهور إلا الصفح عنه، والسعي لاستصلاحه، فإذا تمرّد ثانية أمكنته الفرصة من التنكيل به، لأنه تحت سمعه وبصره

---

١ وتمثل به الحسن رضي الله عنه في بعض كلامه للناس، وهو من بيت لطرفة بن العبد أوله :

كلهم أروغ من ثعلب ما أشبه الليلة بالبارحة

وإنما خصّ البارحة لقربها منها، فكأنه قال: ما أشبه الليلة بالليلة، يعني أنهم في اللؤم في نصاب واحد. يضرب في تشابه الشيئين. مجمع الأمثال، ج٣، ص٢٦٣، ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، ١٩٦١، ص٨٧.

وفي قبضة يده"[١]. وهذا ما يعزز رأينا القائل بأنّ العُجب لم يفارق ابن زيدون حتى في ألحّ ساعات محنته، وأنه كثيرا ما كان يخلط ضراعته به وبالتهديد ولو كان ذلك مبطنا .

- **العدول عن أسلوبٍ خبريّ لِآخَرَ:**

لا نكاد نقع في ترسل ابن زيدون على نماذج من الأمثال راوح فيها بين نمط في الإخبار إلى آخر إلا ما ندر؛ إذ لا جدوى في الحِجاج حاصلة في مقام إنزال الأمثال منزلة الحقائق والمسلمات – التي لا يُتصوّر وقوع خلافها في مواضعَ تتطلب فيها – من المُراوحة بين تفاوت مسالك الإخبار وتنوعها، كونها تتمحور في ضروبٍ ضئيلة لا تُجاوز ذلك الأفق الضيّق مقارنة بمرونة أساليب الإنشاء وطواعيتها. وأيّا كان من أمرٍ، فممّا وقعنا عليه في ترسل ابن زيدون من ذلك ما نصّه :

- " **فَمَا أرَاكَ إلاّ وَقَدْ سَقط العَشاءُ بِكَ عَلى سِرْحَانِ** " [٢].

وكما هو متجذّر في التراث المثلي بأنّ أصل ما استُحضِر من مثلٍ في نص هذه العبارة هو: **(سقط العَشاء به على سِرحانِ)**، و"يضرب لمن سعى إلى غنيمة فقاده سعيُه إلى تهلكة"[٣]، على أنّ ظهوره فيها لممّا يُبرز تجاوز مسار هذه البنية الخبريّة المباشِرة إلى الإخبار بالحصر، وقد سلف تفصيل ما لهذا الأسلوب من تبئيرٍ للعنصر الذي يتلو أداتَه، وتعزيزٍ من ثمة لحضوره في ذهن متلقيه على أنه من قبيل الثوابت والمسلّمات. ولسائلٍ أن يسأل عن ميل ابن زيدون إلى أن يسلُك بالحصر هذا المسلك وقد كان يمكنه القول: (فما سقط العشاء بك إلا على سِرحان)، وإنّ ذلك يقود بأنّه أراد التركيز على جُلّ بنية المثل، ورام من ولادة أن تترسّم لابن عبدوس هذه الصورة وكأنها تحققت وقُضيت، ولعلّ هذا أبلغُ وأوكدُ إيجادا لها من لدنها، وإيذانا لابن عبدوس بدنوّ وقوعها، وما تقوية الكلام ومضاعفة ما له من طاقة حجاجية إنجازيّة إلا لكونه دليلا على وجود تناحر واصطراع .

---

١ علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص٢١٧.

٢ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٧٥.

٣ يضرب مثلا للحاجة تؤدي صاحبها إلى التلف، وقد تضاربت الروايات في شأنه، ومنها: أن رجلا خرج يلتمس العشاء فوقع على ذئب فأكله، وهي رواية أبي عبيد، وقال ابن الأعرابي: أصل هذا أنّ رجلا من غنيّ، يقال له سرحان بن هزلة، كان بطلا فاتكا يتقيه الناس، فقال رجل يوما: والله لأرعينّ إبلي في هذه الوادي، ولا أخاف سرحان بن هزلة، فورد بإبله ذلك الوادي، فوجد به سرحان وهجم عليه، وأخذ إبله. مجمع الأمثال، ج٢، ص٩٧، وانظر: جمهرة الأمثال، ج١، ص٥١٤ وما بعدها.

- **العدول عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية :**

ولعلّ هذا الضّرب من العدول آيلٌ إلى ما قرّ في أذهان القدامى ممّا بين صنفي الجملة هذين من فروق؛ فعدا عن كونهما متمايزتين في البنية النحوية، فإنّ بينهما من التمايزات حال اعتماد المقاييس الدلالية والبلاغية أدّت ببعضهم إلى عدّ الجملة الفعلية واقعة في أسفل درجات الخطاب، وأنّها تمثّل درجة الصّفر من الكلام من حيث القيمة الإخبارية، ومن ذلك قول الزركشي: "إذا قصدوا مُجرّد الإخبار أتَوا بالجملة الفعلية، وإذا اكّدوا فبالاسمية، ثم بها وباللام"[1]. وإنّ ذلك يقودُ بالضرورة إلى أنّ الجملة الفعلية دونَ الاسمية من حيث طاقة الإخبار وقوة الإثبات، فهما مختلفتان بالرتبة في درجة السّلم الإخباري، وإلى هذا ألمح بنفيست بما قوله: "تهدف الجملة الاسميّة إلى الإقناع من خلال تعبيرها عن حقيقة عامّة؛ فهي لا تَنقل مُعطىً حدثيا، وإنما هي تقرّر حُكما لازمنيّا دائما، يفعل في النفوس فعلَ حُجّةِ السّلطة" [2]؛ أي أنّ المراد منها إقامة السّند الحِجاجي المرجِّح للدعوى المبسوطة .

وليس بالضرورة أنّ ثقافة ابن زيدون الموسوعيّة التي اتسعت لتشمل ضروب النحو والبلاغة والدلالة أفضتْ به إلى هذا الجنوح عن جدول البنية المثلية لِيتحول بها إلى الاسمية –على الرغم من كونه واردا، بل لعلّ ذلك عائدٌ إلى السّليقة في وعيها بأنّ الاسمية تصلح أكثر في مواضع التشديد في التعبير عن المقاصد بحكم طاقتها الإخبارية، وبحكم انبنائها على الديمومة، فما هي إلا "محاولة لجعل ما نقوله يقع خارج دورة الزمان، فلا تلابِسُه ذاتية، ولا يُداخِله انحياز"[3]، وإنّ ذلك يفضي إلى أن تكون أقواله بمنزلة الحقائق القارّة المُسَلّم بها، والحُجج الدامغة على صدق منزعه وصحّة دعواه. وقد التمسنا لديه مثل هذا الميل في موضعين اثنين من خطابه كلاهما في الهزلية، وهما:

١– " وَهَبْهَا لَمْ تلاحِظْكَ بِعَيْنٍ كَلِيْلَةٍ عَن عُيُوبِكَ مِلؤُهَا حَبِيْبُهَا، وَحَسَنٌ فِيْهَا مَنْ تَوَدّ، وَكَانَتْ إنّمَا حَلتكَ بِحُلاكَ وَوَسَمَتكَ بِسِمَاكَ ... وَلمْ تكنْ كَاذِبَة فِيْمَا أثنتْ بِهِ عَليْكَ، فالمُعَيْدِيّ تَسْمَعُ بِهِ خَيْرٌ مِنْ أنْ تَرَاهُ " [٤].

٢– " وَلعَمْرِيْ لوْ بَلغتُ هَذا المَبْلِغَ لارْتَفعْتُ عَنْ هَذِهِ الحِطةِ، وَمَا رَضِيْتُ بِهَذِهِ الخطةِ، فالنارُ وَلا العَارُ، وَالمَنِيّة وَلا الدّنِيّة، وَالحُرّة تَجُوعُ وَلَا تأكُلُ بِثَدْيَيْهَا" [٥].

---

١ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٣٩١.

٢ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٥٤٣، نقلا عن: Benveniste: problemes de linguistique generale، ١٦٣ -١٦٢ pp .

٣ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٥٠٣، نقلا عن: Perelman (Ch.) et Tyteca (O.)، Traite de l'argumentation، p٢٤٦.

٤ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٦– ٦٥٧.

٥ المصدر نفسه، ص ٦٦٦.

وتنهض مسوغات أخرى كثيرة كامنة وراء هذا الجنوح إلى الجملة الاسمية في الخطاب الحجاجيّ، والرأيُ عندنا أنّ محور ذلك العدول أنّى تعددت الاجتهادات قائمٌ على أنه أوفى في التعبير عن الغرض المروم بضربٍ من التوكيد، وهذا هو الرأي الرّاجح لدى ابن الأثير في قوله: "وإنما يُعْدَلُ عَن أحَدِ الخِطابَيْنِ (يقصد الفعلية) إلى الآخرَ (يقصد الاسمية) لضَرْبٍ من التأكيد والمُبالغة" [١]. ولعلنا لا نعارض – في مسار ترسّمنا ما ورد من هذه الظاهرة في ترسّل ابن زيدون– هذه الأبعاد مجتمعة، على أنّ ممّا قد ينضاف إليها ممّا هو على قدْرٍ بالغ من الأهمية مسألة إخضاع المثل لمقتضيات الخطاب التركيبية، ويصدق ذلك من النماذج على أوّلها؛ إذ وقعت جملة المثل (**تَسْمَعُ بِالمُعَيْدِيّ خيْرٌ مِنْ أنْ تَرَاهُ**)[٢] مقامَ جواب الطلب (هبْها) المقترن بالفاء، وإنّ محاولة استغلال بنية المثل في مِثل هذا الموقع المخصُوص من الخطاب إنّما يتطلب مثلَ هذا التحوّل في مسار البنية، ناهيك عمّا أدّته الاسمية من منزع التشديد والتركيز؛ إذ هو موطن اختلافٍ بين الغريمين المُدّعي أوّلُهما حيازته أنبل الأخلاق ومنتهى الفضائل، فجاء نصّ المثل ببنيته المؤكّدة هذه قطعا لذاك الطريق، وهدما لكلّ آمال الخصم التي ادعاها لنفسه على لسان وسيطته، وذلك عن طريق المساس هذه المرة بظاهره الذي قرنه فيه بالمعيديّ .

على أنّ مما تحسُن الإشارة إليه ههنا في ترسّم النجاعة الحجاجية – إضافة لما سلف تفصيله – أنّ مزيدا من التدبر لموقع المثل من حيث هو جوابٌ للطلب بالنسبة إلى موقع طلبه يفضي إلى التماس منزع تطويل أفق انتظار متقبل هذا الجواب؛ إذ إن ما حال بين العبارتين – اللتين يُتطلب انبناؤهما على سبيلٍ من التتابع والتعاضد لا التبايُن والتزايُل – من فيض العبارات البيّن في المثال ينطوي على طاقة حجاجية قد تفوق ملحظ الاسمية فعالية؛ ولعلّ ذلك يدخل في إطار ما فُصِّل في النمط الشرطي، من حيث إنّ منزع التأخير المتعمَّد لبَسْط الإجابة في مثل هذه الأساليب إنّما يثير في ذهن المتلقي تصوّر ضروب شتّى لماهيتها، وإنّ من شأن ذلك أن يُضاعف من علوقها في الذهن حال تلقيها .

وإنّ ممّا ينضاف إلى ذلك البعد بُعدٌ آخرُ لم يُلتفت إليه، متمثّلٌ بما يتطلبه ضربُ النّظم والإيقاع في ثنايا جمل الخطاب، والذي قد يكون مبدوءا بالاسم خلافا للفعل، وأنّ في التعبير بالفعل في مثل هذا المقام خروجا عن النسق المألوف الشائع منها في هذه القطعة من الخطاب، وعلى هذا مدار ثاني المثالين؛ إذ بالإضافة إلى منزع توكيد الدلالة وتمتينها المُنجرّ عن تحويل

---

١ ابن الأثير، المثل السائر، ج٢، ص٥١.

٢ مجمع الأمثال، ج١، ص ٢٢٧.

صياغة المثل **(تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها)**[١] من الفعلية إلى الاسمية، فإنّ مسوغا آخر دفع بابن زيدون إلى مثل هذا العدول، ولعلّه متمثّل بما ساد نسق العبارات جملة من الاستهلال بالاسم المُحلّى بأل .

وبناءً عليه، تؤسس الأدوار الحجاجية للعدول بصيغ الأمثال عن فعليتها إلى الاسمية مطلقا على محصلتين: مدار أولاهما على ما تَطبع به الاسميةُ العبارةَ من منزع الديمومة والثبوت والقدرة على التعبير عن الحقائق العامة والمبادئ القارة، وثانيتِهما على ما يفيده التعبير بها من مبالغة وتوكيد وإلحاح على المعنى ممّا لا تتوافر عليه الجملة المصاغة بالفعلية، وإنّ ذلك إنّما يؤهلها أكثر في أن تكون مستندا حِجاجيا مؤكَّدا وأداة تبريرية مركّزة وحُجّة دامغة تعضُد من رام إقناع غيره. ولعلّ من أظهر ما يترجِم ذلك عدمَ وقوعنا على نماذج من الأمثال التي عوّل ابن زيدون على فيضها في غضون ترسّله عدل بها عن الاسمية إلى الفعلية؛ فذلك إنّما يسلبها شيئا من طاقتها الحجاجية ويقوّضُ دعائم نفاذيتها في خطابٍ أسّس في جوهره على الإقناع .

ب) العدول النوعي النسَقِي :

وهذا الذي يستهدف تحويرا في نسق النظام المألوف لبنية المثل يَعمد المترسّلُ إلى الخروج عنه والتمرّد عليه، ولا يختصّ ذلك ببنية المثل وحدها، إذ قد يراد بالنسق ذاك التراتب في تنسيق العناصر في أكثرَ من عبارةٍ واحدة تَعتمد الأمثال دعيمة من دعائمها، فلا يراعى إذ ذاك ملحظ التراتبية النسقية المرعيّة عادة فيها. وعليه، فإنه يمتاح في بعدين اثنين :

أولا: في عبارة المثل (التقديم والتأخير)[٢]:

لعلّ المُتتبّع لمسألة تقديم بعض العناصر وتأخيرها في الجملة ضمن المقاييس النحوية والدلالية الصّارمة يخرج بأنّ معظم القدامى في تدبّرهم معالم النكتة في ذلك قد اجتمعوا على أنّ تعمّدها متأتٍّ من تقديم ما عليه مدار العناية والاهتمام، وتأخير ما يقلّ عنه رتبة ومنزلة في مقامٍ بعينه. وإنّ من أولئك على سبيل المثال لا الحصر الجُرجاني إذ قال:"واعْلَمْ أنّا لمْ نَجِدْهُم اعتَمَدُوا في التّقديمِ والتّأخيرِ شيئا يَجْرِيْ مَجْرَى الأصْلِ غَيْرَ العِنَايَةِ وَالاهتِمَامِ"[٣]، أي أنّ ذلك منضوٍ

---

١ يضرب مثلا للرجل يؤثر التلف على قبح السيرة، ويصون نفسه في الضراء، ولا يدخل فيما يدنسه عند سوء الحال، ومعناه أن الحرة تجوع ولا تكون ظئرا لقوم على جُعلٍ تأخذ منهم، فيلحقها عيب. والمثل للحارث بن سليل الأسدي، انظر في قصته: مجمع الأمثال، ج١، ص٢١٥، وجمهرة الأمثال، ج١، ص٢٦١ وما بعدها.

٢ انظر في أسبابه: الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٣: ص٢٣٩– ٢٧٤.

٣ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت:٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص٨٤.

بالضرورة فيما سلف تفصيله من منطق (التبئير) القاضي بتعمّد إبراز عنصرٍ ما لأنّ تبيانه أهمّ ولأن المتكلمَ بشأنه أعنى. والرّأي عندنا أنْ لا ضرورة ملحّة تقضي باعتدادنا أيّ تقديم لعنصر ما على الآخر منشدّا إلى هذه البؤرة أبدا، فقد يُجرِي الباثّ شيئا منه كونه محكوما بمقتضيات السجع ورعاية الفاصلة حينا، بل قد يُعتدّ تقديما فقيرا لا أثر له في تصنيع الدلالة وإنتاج المعنى حينا آخَر. ومهما يكن من أمرٍ، فممّا جاء في ترسّل ابن زيدون منه ما نصّه :

١- " **هَجِيْنُ القِذالِ، أرْعَنُ السّبَالِ، طوِيْلُ العُنُقِ وَالعِلاَوَةِ، مُفرِط الحُمْقِ وَالغَبَاوَةِ، جَافِيْ الطبْعِ، سَيّءُ الجَابةِ والسّمْعِ، بَغِيضُ الهَيئةِ، سَخِيفُ الذهَاب والجِيْئَةِ** " [١].

٢- " **وَمَتَى كَثُرَ تلاقِينا؟ واتّصلَ رائِينا؟ فيدعُونِي إليكَ ما دعَا ابنةَ الخُسّ إلى عَبدِها مِنْ طوْلِ السّوادِ، وقرْبِ الوِسَادِ؟** " [٢].

وممّا استُحضر من مادة الأمثال في النموذج الأول المثلُ (**أسَاءَ سَمْعًا فأسَاءَ جَابَةً**)[٣]، فبالإضافة إلى أنّ ابن زيدون كان قد أجرى شعاع التصرف في جدوله بإخراجه من الفعلية إلى الاسمية، فقد زاد عليه وجها آخرَ من التصرف بتقديمه (الإجابة) وتأخيره (السّمع). ومن حيث إنّ مدلول المثل مبنيّ على مُسبّبٍ ونتيجة، فمِن الأليَق أن يتصدّر أوّلهما الآخرَ كونه أفضل وكون الثاني مفضولا – وعلى هذا مدارُه في أصل مورده، على أنّ الملاحَظ من تفعيل ابن زيدون إيّاه في خطابه أنه قلب الآية بتقديمه النتيجة على المسبِّب، وصهَرها بمقتضى مقام وصف ابن عبدوس الهازئ. ولعلّ تصرفه ذلك ممّا يَدخل فيما كان ابن الأثير قد أقرّه بقوله: "واعلمْ أنّه إذا كان مطلع الكلام في معنىً من المعاني، ثم يجيء بعده ذكر شيئين أحدهما أفضل من الآخر، وكان المعنى المفضول مناسبا لمطلع الكلام، فأنت بالخيار في تقديم أيّهما شئت؛ لأنك إن قدمتَ الأفضل فهو في موضعه من التقديم، وإن قدّمت المفضول فلأنّ مطلع الكلام يناسبه" [٤]. ويشدُد عليه تنويرُ الزمخشريّ فيما يخص تقديم المفضول بـ"أنْ يكون في التأخير إخلالٌ بالتناسب، فيقدَّم لمشاكلة الكلام، ولرعاية الفاصلة" [٥].

وإنّ ذلك ممّا يقود الذهن إلى أنّ هنالك من الحالات ما قد أبيح معه تقديمُ بعض عناصر الجملة على بعضٍ في المواضع التي يحكُمها قلبُ المقام أو قالبه أو كلاهما معا، ولعلّ ما ظهر في مُقطّعة ابن زيدون هذه يندرج في هذا الباب من التقديم في اختصاصه بما يوجب له ذلك؛ إذ إنّ

---

١ ديوان ابن زيدون، ص ٦٥٨.

٢ المصدر نفسه، ص٦٦٥.

٣ مجمع الأمثال، ج٢، ص١٠١.

٤ ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٣٠.

٥ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٢٣٤.

قلب الكلام وفحواهُ في فضاء المثل الضيق يغلب عليه الإلحاح على دلائل حمق ابن عبدوس في الملكة البلاغية والقدرة الكلاميّة، ويَبرُز ذلك في ما أردفه به بقوله: "كلامك تمتمة، وحديثك غمغمة، وبيانك فهفهة"[١]، إلى جانب ما أردفه به من أسماءٍ لشخصيات ممّن ينتظم في باب العِيّ والحمق. وعليه، فنستبطن أنّ ابن زيدون قد تعمّد إلقاء الضوء على هذا العنصر بتقديمه على اعتبار أنه مدارُ الكلام وموضوعُ اللّجاجة، "كأنه يقدم الذي بيانه أهمّ له، وهو بشأنه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانه ويعنيانه"[٢]، إضافة إلى أنّ قالب المقام ونسقه قد بني على أزواجٍ من العبارات المسجوعة المبتدرة بصفات مشبهة.

وبناء على ذلك، فتتوضح أمامنا محصلتان لقاء تدبّرنا الوقع الحجاجي لما اعتور بنية المثل من تصرف؛ أولاهما: أنّ إفادة التشنيع على الخصم بالتشديد على مصداقية الدعوى القائلة بعِيّه لا يمكن أن تتحصّل لو لم يكن لجوءٌ إلى التقديم والتأخير، وثانيتهما أنّ استغناءَه عن الفعل الماضي – على ما يمتلكه من قوة حجاجية في التعبير عن أنّ الحُكم واقعٌ لا محالة – بما هو أبعدُ منه في النجاعة الحجاجية – وهو الصفة المشبهة – لممّا فيه تأدية لدورٍ مضاعف في تثبيت هذا الحكم والإلحاح عليه، ناهيك عما ينهض به هذا الملحظ من دور حجاجيّ ملحّ يؤصّل على منزع التتابع في الجمل الوصفية القصيرة للغريم؛ "كونها تفرض على القارئ التوقف قبل الانتقال إلى العبارة الموالية، فيتوقف بذا عند كل سيئة من سيئاته التي ارتكبها"[٣]، وإنّ في ذلك كله وغيرِه دقائقَ لطيفة غالبا ما تنفلت من إمكان محاصرتها، لما يعوزها من فضل تدبّرٍ ومزيد تبصّر.

وممّا ينتظم في هذا السلك من العدول النسقي ثاني النموذجين؛ ويظهر ذلك في بنية المثل **(قُرْبُ الوِسَادِ وَطوْلُ السِّوَادِ)**[٤]، والذي قد عُرِف وأثِرَ ودُوّن في المجامع بها، على أنّ ابن زيدون قلَب بين تركيبيه في مقام تمثله به من هزليته، وإنّ التدبّر في غايته من التصرّف في نسَق عبارته لا يحيلنا بحال إلى مسوّغ حجاجي مبرَّر؛ كون قلب تركيبَي المثل ليس له أدنى تأثيرٍ في دلالته، كما لا تنجرّ عنه أيٌّ من الوظائف الشكلية التي يتطلبها مقامُ استنزاله. لذا، فإنّ الرّأي الأقرب إلى الصواب فيما أجراه ابن زيدون من تعهّد بنيته بالتقديم والتأخير قد يكون عن وعي منه أو دون وعيٍ، بل قد لا يُتطلب الترتيب في مِثل هذا النوع من الأمثال. وعليه، فليس من الرّاجح أنّ ابن زيدون تعمّد تقديم عنصر فيه على الآخر لقاء تركيز العناية عليه وتشديده وتبئيره، وممّا يعزّز هذا الطرح أنْ لا طائلَ معنويّا ولا شكليا ينجرّ عنه، لذا فإن مما يغلب على الظنّ أنه جاء عفو الخاطر دون تقصّد يستلزمه، وعبثًا دون أثر حِجاجيّ يقتضيه .

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٨.

٢ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٢٣٥، نقلا عن سيبويه. (بتصرف).

٣ الحسين بنو هاشم: آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج، ص٥٠ .

٤ مجمع الأمثال، ج٢، ص٤٧٧.

ثانيا: في نسَق العبارات (الالتفات) :

لا غرو بأنّ اصطلاح الالتفات كان قد أصابه غيرُ قليلٍ من التعدّد في مسألة ضبط المعنى وتطويقه لدى القدامى بصورة ضاق مداه معها حينا واتّسع آخَر[١]، على أنّه رغم ذلك يُرَدّ إلى بؤرة واحدة تقضي بكونه "انصرافا عن تعبير رتيب درَجَ عليه نظم الكلام، وأنِس إليه المتلقي، إلى تعبيرٍ جديد على غير ما يتوقّعه"[٢]. على أنّ ما ينجرّ عن الميل إليه في الخطاب من وقعٍ حجاجي غيرُ خافٍ؛ ذلك أنه من أظهر ما يجري "على عادةِ افتِنان العرب في الكلام وتصرّفهم فيه؛ لأنّ الكلام إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسنَ تطرِية لنشاط السّامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوبٍ واحد"[٣]؛ وذلك تأسيسا على اعتبارين، أوّلهما: بما أنّ السامع يشكّل محور العملية الحجاجية – إذ هو "المقصود بفحوى الخطاب، المطالَب بإنجاز محمولاته، المشارك في صياغته وإخراجه"[٤]، فعلى المتكلم السّعيُ إلى جعله في أقوى حالات إرهافه وتنبّهه، وتجنب ما قد يجابهه من مثبطات لعلّ من أظهرها العدوّان القاتلان: عدمُ الانتباه والنسيانُ[٥]. وثانيهما: أنّ فحوى الالتفات مؤسَّسٌ على كونه "ملمحا من ملامح المفاجأة الطريفة التي يخلِق بها المتكلم إطارا تواصليا إقناعيا لم يكن متوقعا، وهو ما سيمنحه مُضِيّا في مخططه الحجاجي، فضلا عن أنه سيمنح المخاطَب فرصة أكبر للانخراط في الطرح "[٦].

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ بإمكاننا تجنب ما سلف من ملمح التنوع والتعدد في تطويق مفهومه بسطا وتضييقا باستنباط فرعين اثنين ينتظم فيهما مفهومُه، ويستجيب لاعتبارنا إيّاه عدولا نسقيا واقعا بين حشد العبارات المثلية في الخطاب الحجاجيّ كما يردف [٧]:

---

١ انظر في حده مثلا: ابن المعتز، عبد الله: البديع، (تقديم: عبد المنعم خفاجي)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٨، قدامة بن جعفر: نقد الشعر، مكتبة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٤٦-١٤٧.

٢ الهشيري: الالتفات في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد٣٢، ١٩٩١م، ص ١٣١- ١٧٢.

٣ الزمخشري، أبو القاسم جار الله (ت:٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المطبعة البهية، القاهرة، ١٩٢٤، ج١، ص٦٤. وانظر: الزركشي: البرهان في وجوه البيان، ج٣، ص٣١٤.

٤ محمد سالم ولد الأمين: آليات الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص٥٠.

٥ عز الدين الخطابي، إدريس كثير: بلاغة السؤال، مجلة علامات في النقد، يونيو، ١٩٩٨، ص٣٥٤.

٦ محمد سالم ولد الأمين: آليات الحجاج عند بيرلمان، ص٨٤.

٧ استأنسنا بمثل هذا التقسيم من ابن الأثير المثل السائر، ج٢، ص٣-١٦، وعبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٥١٧.

أوّلاً: الالتفات في مستوى زمن الفعل :

ويقوم على الانصراف بين أزمنة أفعال الأمثال المعوّل عليها في فضاءٍ ضيّق من الخطاب الحجاجيّ، كالعدول من زمن الفعل المضارع أو المستقبل إلى الماضي وعكسِه. ومن أظهر ما ورد منه من نماذجَ في مواطنَ من ترسّل ابن زيدون تفاوتت في حدّتها وفي الهوّة الحادثة جرّاء تنقله بين أزمان الفعل فيها ما نصّه :

– " **فلعلكَ إنّما غرّكَ مَنْ عَلِمْتَ صَبْوَتِيْ إِلَيْهِ، وَشَهِدْتَ مُسَاعَفَتِيْ لَهُ، مِنْ أقمَارِ العَصْرِ، وَرَيَاحِيْنِ المِصْرِ الذِيْنَ هُم الكَوَاكِبُ عُلُوَّ هِمَمٍ، وَالرّيَاضَ طِيْبَ شِيَمٍ ... فَيَحِنّ قِدْحٌ ليْسَ مِنها، مَا أنتَ وَهُمْ؟ وَهَلْ أنْتَ إلا واوُ عمرٍو فِيْهِمْ؟**" [1].

إنّ ما ورد في هذا النموذج من الأمثال موطنِ الالتفات ومفصله هو المثل **(حَنّ قِدْحٌ ليْسَ مِنْهَا)**[2]، وكما هو بيّنٌ فإنّ الأصل الذي جاء المثل عليه هو التعبير بالفعل الماضي، إضافة إلى كون النسق الجاري فيه هذا المثل من رقعة خطاب ابن زيدون جاريا على نمط الفعل الماضي، أمّا هو فقد خرج عمّا جرى عليه النسق، فضلا عن تصرّفه في بنيته الأمّ التي بها أثِرَ وشاع، ليأتيَ من ثمة كالمُقَطّعة اللافتة للانتباه في هذه البُقعة الضيّقة من الخطاب .

ولسائلٍ أن يسأل عن ماهيّة النجاعة الحجاجية المترتبة على هذا التصرف وقد ظهر معه المثل بهذا الشكل النافر النابي عن جسده، والحقّ أنْ ليس هنالك مسوّغٌ أظهرُ من قدرة الالتفات بعامة على تقوية حضور الأمر مدار الالتفات وتثبيته في ذهن متلقّيه. ولعلّ هذا هو الحاصل في أوّل النماذج من حيث قصَد ابنُ زيدون من الانصراف إلى المضارع فيه استحضارَ فحواه في الذهن ساعة الإخبار حتى لكأنّه ضربٌ من المُشاهَد؛ ذلك "أن الفعل المضارع إذا أتِيَ به في حالة الإخبار عن وُجودٍ كان ذلك أبلغَ من الإخبار بالفعل الماضي؛ وذلك لأنّ الفعل المضارع يوضّح الحال التي يقع فيها ويستحضر تلك الصّورة، حتى كأنّ السّامعَ يسمعُها ويشاهدُها، وليس ذلك في الفعل الماضي" [3]. ولا بدَع فإنّ ذلك هو عين مرام ابن زيدون الحِجاجيّة في تلك الرقعة من خطابه، والتي توسّمَ اعتمادَها سندا حجاجيا يؤكّد مصداقية دعواه في ذهن كلّ متلقٍ لخطابه، سيما ولادة التي نرجّح كونها المخاطَب الهدف في الهزليّة، وإنّ مثل هذا العدول من شأنه أن يسعفه في بلورته، فهو لا يعدو كونه أداة حجاجية نزع إليها سعيا إلى التضامن مع ولادة في ترسّم صورة دقيقة لما أراد إيصاله من أنّ ابن عبدوس ليس أهلا لها ولا كفءاً للانتساب إلى منافسيه

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٨.

٢ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤١.

٣ ابن القيم: كتاب الفوائد المشوق، ص١٤٨.

على قلبها، إذ هو بينهم كـ"الواحد من قداح الميسر الذي ليس من جوهر إخوته، فإذا أجاله المُفيض خرج له صوتٌ يخالف أصواتها، فيُعرَف به أنّه ليس من جملتها"[١]، وهل من حُجةٍ على صحّة دعواه أدمغ منها حُجّة ؟!

- **ثانيا: الالتفات في مستوى الضمائر :**

ويؤسَّس على التصرف في الضّمائر التي تُنجَز بها الأفعال، والتي قد يُراوَح بها فجأة بين ضمير المخاطَبة إلى النفس إلى الغِيبة على وجهٍ ينحسر فيه أفق التنبؤ لدى المتلقي. ومنه في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

٢- " **فإنْ وَجَدْتَ مِحَزّ الشفرَةِ، فالعَوَانُ لا تـعَلمُ الخِمْرَة، وإنْ أشبَهَتِ الليلة البَارِحَة أعلمتَنِي بذلك، فطلبتُ الأمنَ مِنْ مَظانّهِ وَتَقَرّيْتُ السّلامَة مِنْ مَوَاطِنِهَا**" [٢].

٣- " **وَعَلامَ رَضِيْتُ مِنَ المَرْكِبِ بِالتعلِيقِ؟ بَلْ مِنَ الغَنِيْمَةِ بِالإيَابِ؟ وَأنّى غَلَبَنِيْ المُغَلبُ؟ وَفخَرَ عَليّ العَاجِز الضّعِيْفُ؟ وَلطمَتنِي غيرُ ذَاتِ سِوَارٍ؟**" [٣].

٤- " **فمَا أرَاكَ إلا قدْ سَقط العَشَاءُ بِكَ عَلى سِرْحَانَ، وَبِكَ لا بِظَبْيٍ أعفرَ، قد أعذرتُ إنْ أغنيتُ شَيَّا، وَأسْمَعْتُ لو نَادَيْتُ حَيّا**" [٤].

والبيّن أنّ ضرْب الالتفات في أوّل النماذج مؤسَّسٌ على الانتقال في الضمير من المخاطبة إلى الغَيبة وأنّ مناطه بنية المثل **(ما أشبه الليلة بالبارحة!)**[٥] التي عُدِل بها عن التعجب إلى الشرط كما سلف تفصيله، فالأصل أن يُجرى الكلام في تينك العبارتين المتواليتين على ضميرٍ واحد كونهما متماثلتين في النمط الشرطي، وإنّ أيّ متلقّ لأوّلهما يتنبأ بأنّ الثانية جارية على ضمير المخاطَبة، فلئن كانت الإحالة بضمير الغِيبة ليست من قبيل الافتتان بهذا الضّرب من التصرف على أيّ حال، فإنها إنّما تنبئ ببعدٍ حجاجيّ يقضي بلفت انتباه المخاطَب وتجديد نشاطه وتقوية حضور الفكرة مدار الالتفات من ثمّة في ذهنه؛ إذ بها ينبَّه السامع فضلَ تنبيهٍ، ويُستدَعى إصغاؤه أيَّما استدعاء .

ويُطالعنا ثاني النماذج ليُنبئ عن توغّلٍ أكبر في مسألة الالتفات وما ينجرّ عنها من وقعٍ حِجاجيّ مضاعف في موقعها المخصوص القائم على حشد الأمثال هذا؛ إذ بعدما كان مسارُ الخطاب الحِجاجيّ يقضي بجريان الحُجج على ضمير النّفس في فعلي المثلين **(رَضِيْتُ من**

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤١.

٢ ديوان ابن زيدون، ص٧٥١- ٧٥٢.

٣ المصدر نفسه، ص٦٩٨- ٦٩٩.

٤ المصدر نفسه، ص٦٧٥- ٦٧٦.

٥ مجمع الأمثال، ج٣، ص٢٦٣.

الغنيْمةِ بِالإِيَابِ)[١]، و**(ارْضَ مِنَ المَرْكِبِ بِالتّعْلِيْقِ)**[٢] كما هو بيّنٌ في المثال، على أنّ ابن زيدون ما فتئ أن طوّعه بالانحراف عنه إلى ضمير الغِيبة فيما تلاهما من عبارات كان أن تُوّجت بنصّ المثل **(لوْ ذاتُ سِوَارٍ لطمَتْنِي)**[٣]. وإنّ ذلك يقضي بكونه قد رام تطرية السامع وتجديد نشاطه بسببٍ من هذا التقلب بين الضّمائر، فضلا عمّا ينجرّ عن هذا الملمح من تشديدٍ على محتواهُ وقد صَوّر لُبّ معاناته من حيث لُطِم ممّن هم دونه، ولو كان لطَمَهُ من هو كفءٌ له لهان الأمر عليه. وإنّ ممّا يلاحظ تجنبَه ضمير المخاطبة في مثل هذا المقام تضامنا مع مخاطبه أبي جهور، من حيث لا يليق في مخاطبته التعويلُ على مثله كونَه ممّا يقوّض دعائم البناء الحجاجي، فكان أن عدل ابنُ زيدون عنه وأجرى شعاع الكلام على ضميري النفس والغِيبة. وإنّ تدبرًا لنصّ الجدية بأسره إنّما ينبئ بدقة هذا الملحظ، إلا في تلك المواضع التي أسِّست على استدراج المخاطَب باتباع مسلك التمدح وتعداد المآثر والمناقب .

على أنّ الشأن مختلفٌ في ثالثها؛ إذ الالتفات فيه قائمٌ على التحول عن ضمير المخاطبة المبني على المثلين **(سَقط العَشاءُ به على سَرْحَانَ)**[٤] و**(بِهِ لاَ بِظَبْيٍ أعْفَرَ)**[٥] إلى ضمير التكلّم في شطر المثل الشعري (**لقدْ أسْمَعْتَ لَوْ نَادَيْتَ حَيّا وَلكنْ لا حَيَاة لِمَنْ تُنَادِيْ)**[٦]. ولعلّ مثل مثل هذا التحول مبرّرٌ في سياق الهزلية هذا؛ كونه سياقَ تهديد، ويُنزَع فيه إلى استحضار كِيان المهدِّد – وهو ابن زيدون – على لسان ولادة، وهذا هو معوّل العدول عن ضمير المخاطب إلى ضمير النفس تشديدا على هذا الملحظ .

وعليه نتبين ما للالتفات من طاقة حجاجية تسهم في الاستحواذ على وعي المخاطَب بحُكم انبنائه على منطق التصرف المفاجئ الذي به تسلط بؤرة النظر على العنصر مدارِ الالتفات خاصة، ليصل معها إلى الذهن على درجة من التوكيد؛ ذلك أنّ "الطريقة الوحيدة المتاحة لصانع الرسالة يرومُ فرض تأويله الخاص على القارئ، إنّما تتمثل في منع ذلك القارئ من أن يستنتج أو يتوقع أي خَصيصة هامّة في النص؛ والسّبب في ذلك أنّ التوقع يجعل القراءة سطحيّة، في حين عدمُ التوقع يضطرّ القارئ إلى وجوب الاهتمام؛ إذ حدّة التلقي مِن حدّة الرّسالة المُتلقّاة" [٧].

---

١ مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨.

٢ المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨.

٣ المصدر نفسه، ج٣، ص٨١.

٤ المصدر نفسه، ج٢، ص٩٧.

٥ المصدر نفسه، ج١، ص ١٥٦.

٦ حاشية ديوان ابن زيدون، ص٦٧٦.

٧ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٥٢٤، نقلا عن: M. Riffaterre: Essais de stylistique structurale، p٣٦

ثالثا: العدول الكمي بالنقصان (المستوى الإشاريّ) :

وفيه يكتفي المترسل بالإبقاء على جذر المثل ونواته وفَرعه، ويُقصَد به "الجزء الحامل للشحنة المثليّة"[1]، ومهما بدا التصرّف بالمثل جريئا ومُوغلا ومهما قطع المترسل فيه من أشواطٍ، فلا بدّ أن يحافِظ فيه على لفظة أو اثنتين تفضِيان إلى فضائه المرجعيّ وتُحيلان إلى مورد أصله بما هو عنوان لنصٍّ مُضمَر. وقد يبرَّر ذلك بأنّ الخطاب يتطلب بطبيعته أن يتعرض ما يسوقه الباثّ فيه من فِقر مُستحسنة ونُكت مستطرفة إلى ضروب من الاختزال قد تصل بها حدَّ الإلماع ببعض متعلقاتها؛ وذلك لما يتطلبه من مقاسات تناسبه ومناويلَ تلائمه يحدث معها ألا "يتمّ التعبير عن المثل بشكلٍ بيّن، وفي هذه الحالة لم تعد الأمثالُ شواهدَ؛ لأنّ النص ابتلعها، ولكنْ ليس إلى الدرجة التي تمسي فيها نكرة لا تتعرف" [2].

وعليه، فإنّ تجربة من يتصدى لمقاربة تلك الإشارات المثلية تمثل حالة محفوفة بالشك يتردّد معها بين التسليم والإنكار، وتتحول محاولته تلك إلى تأويل مُضنٍ يقضي بالتنقيب عما يسوقه المترسل من أمارات على المثل، وما يعقده من صلات بينه وبين فحوى خطابه. ويرصد الدارسون بعضا من القرائن التي تأخذ بيده حين تصديه لالتماس مواضعِ بثّ تلك الإشارات وتطردُ شكّه[3]، على أنّ مثلها لا يعدّ خرقا لتقاليد الممارسة الحجاجية بما هي عملية استدلالية يتجذر كلّ من الباث ومتلقّيه العارف في خطابها؛ فليس أقدرُ من هذا الأخير على اقتناص فحوى الإشارة بحُكم تواطئه وسابقه في المرجعيات الثقافية نفسها، بل إنّ لجوء المترسل لمثل هذا المستوى من التصرف ببنية المثل ما كان لولا ثقته بمخاطَبه لدرجة وصلت به إلى الاكتفاء بالإشارة والإلماع، وحينها تغدو الإشارة علامة على نصّ بأكمله، ولبنة من لبنات الخطاب وعتبة مذكّرة إيّاه بفضائه المرجعيّ، وكأنها إذ ذاك فجوة يُطلّ منها على جذوره، ويتلمّس عمق التحامه به .

وتأسيسا عليه يمتاح العدول الكميّ بالنقصان في الأمثال لدى ابن زيدون بين ضربين اثنين، فهل اقتنص منهما الأجدر والأظهر على دفع مسار الحجاج في ترسله على تزايُل مراحله وتباينها؟

---

١ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، ص٩٧.

٢ المرجع نفسه، ص٩٧.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص ١١١.

- **الإشارة بشخصيّة المثل**[١] :

ومعه نجد ابن زيدون يكتفي بأن يُلمّح بشخصية المثل المرجعيّة بما أحاط بها من ملابسات وما انطوت عليه من صفات، والتي تعدّ البذرة الأولى التي عنها تمخضت قصته وتخلقت بنيته، فكان معها أن تحوّلت إلى علامة مثلية. وغالبا ما يكون استناده إلى هذا النوع من الإلماع في (أمثال المبالغة والتناهي)[٢]، والتي تتضمن أسماءً لشخصيات طار صيتها ولمع سهمها لما وُسمت به من صفات خَلقية أو خُلقية بلغت حدّها الأقصى في السّلب أو الإيجاب، أو لما ارتبطت به من أحداث استثنائية بلغت بأصحابها مبلِغا بعيدا من الشهرة أصبحوا معها أيقوناتٍ يُقاس عليها، وعلاماتٍ مثلية قارّة في عُرف المتلقين. ومن ثمّ كان استحضارُ ابن زيدون لها في غضون خطابه كافيا للإحالة على تلك الصفة أو الإشارة إلى ذلك الحدث، وكفيلاً بأن يخدم خطابه بخطٍ مُوازٍ لإنتاج دلالته .

ثمّ من الجدير ذكره ههنا أنّ مثل هذا المستوى الإلماعي من التفاعل بين جنسَي الأمثال والترسّل لا يعني بحال أن ترِد مثلُ تلك الشخصيات في ثنايا خطاب الترسّل غُفلا من أساليب التعبير وأنماط التركيب، بل إنها تفرغ في قوالب تتفاوت في نجاعتها الحجاجية على أنها تلتقي في بؤرة واحدة تتمثل في وثوق المترسل بمخاطَبه لدرجة حفزته على الاكتفاء بالإلماع إلى الشخصية المثلية مستغنيا به عن الحوم في فلك صيغة المثل أو ما انطوى عليه من واقعة أصيلة، وإنّ ذلك ينطوي على بصائر تنبئ عن مسلكٍ في الحجاج مؤسَّسٍ في أصله على انفتاح الخطاب الحجاجيّ الدائم على الآخر وعدم انغلاقه على ذاته بحالٍ؛ كون الحُجّة التي يسهم المخاطب في صوغها أبلغُ وأوكدُ في إذعانه لها، وتسليمه بها.

والحاصل أنّ مثل هذا المستوى المخصوص كان قد مثّل ملمحا فاشيا في غضون الهزلية كثيرا ما عوّل عليه ابنُ زيدون حيال تدرّجه في ترسّم صورةِ ابن عبدوس، وقد برز ذلك في موضعين منها، على أنهما تفاوتا في الطبيعة والغرض :

أولهما: في رسمه معالمَ تلك المرحلة التي قد تقاطع فيها صوتُ الوسيطة وصوت مرسِلها ابنِ عبدوس فيما تزعُمه هي عنه، وفيما يَخاله هو عن نفسه، حيث تعاضد الصوتان في بلورة صورة مثالية تجمع مُتفرِّق الصفات الحميدة لتمنحها دفعة واحدة لابن عبدوس. وفي ذلك يورد ابن زيدون في شأن الوسيطة موجها كلامه إلى ابن عبدوس بأنها: "أعْذَرَتْ في السّفارَةِ لك، وَمَا قصّرَتْ في

---

١ تجدر الإشارة ههنا إلى أنّ التعويل على أسماء الأعلام المشاهير من الرجال والنساء ممّن ارتبطوا بحكايات أو صفات قد عُدّ أسلوبا مقتسما في عرف الكتاب عامة، ولعل من أولهم وأبرزهم الجاحظ سيما في رسالته: (التربيع والتدوير)، كما لم تغب عن الحريري في مقاماته .

٢ يطلق العسكري عليها هذا الاصطلاح في الجمهرة، وذلك مثل: (أحمق من هبنقة، أعيا من باقل، أصبّ من المتمنية)، ج١، ص٢١٠، ٥٩١، ج٢، ص٥٠.

النيابَةِ عَنكَ، زاعِمَة أنّ المَرُوءَة لفظ أنتَ مَعْناهُ، والإنسانيّة اسْمٌ أنتَ جِسْمُهُ وَهُيُولَاهُ، قَاطِعَة أنكَ انفرَدْتَ بِالجَمَالِ، وَاسْتَأثَرْتَ بِالكَمَالِ، وَاسْتَعْلَيْتَ في مراتِبِ الجَلالِ، وَاسْتَوْلَيْتَ على مَحَاسِنِ الخِلالِ"[1]، ثم كان أن أقحم صوت ابن عبدوس داخل صوت وسيطته، ليأتي دفق الشخوص من بعدها متتابعا بما نصّه : "**حَتّى خَيّلتَ أنّ يُوسُفَ –عَليْه السّلامُ– حَاسَنَكَ فغضَضْتَ مِنهُ، وَأنّ امْرَأة العَزِيْزِ رَأتكَ فسَلتْ عَنهُ، وَأنّ قارُوْنَ أصَابَ بَعْضَ مَا رَكَزْتَ... وَبَلقِيْس غَايَرَتِ الزّبّاءَ عَليك ... وَكليبَ بنَ رَبِيْعَة إنّما حَمَى المَرعى بِعِزّتِكَ ... والسّموءَل إنما وَفى عَن عَهدِكَ، والأحنفَ إنمَا احتَبَى فِي بُرْدِكَ، وحَاتِمًا إنما جادَ بِوَفرِكَ، ولقِيَ الأضيافَ ببِشرِكَ ... والسّلَيك بنَ السّلكة إنما عدَا على رِجليك ... وقيسَ بنَ زهيرٍ إنما اسْتَعَانَ بدَهَائِكَ، وإياسَ بنَ مُعاويَة إنما اسْتضاءَ بِمِصْبَاحِ ذكَائِكَ، وسَحْبَانَ إنمَا تَكَلمَ بِلِسَانِكَ ...** "[2] إلى أن أفضى مثل هذا الحشد الوافر منها إلى مصبّ جامع جسّده الحضورُ المباشر للمثل **(كلّ الصّيدِ في جَوْفِ الفرَا)**[3]. وبالإمكان رسم تصور لذلك من خلال الجدول الآتي :

الشخصية :	المثل :	عبارة ابن زيدون :
الزباء	"أعز من الزباء"[4].	وبلقيس غايرت الزباء عليك
كليب بن ربيعة	"أعز من كليب وائل"[5].	وكليب بن ربيعة إنما حمى المرعى بعزتك
السموءل	"أوفى من السموءل"[6].	والسموءل إنّما وفى عن عهدك

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٣٦.

٢ المصدر نفسه، ص٦٣٧– ٦٤٤.

٣ انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص١١.

٤ هي امرأة من العماليق، وأمها من الروم وكانت ملكة الحيرة تغزو بالجيوش، وهي التي غزت ماردا والأبلق، وهما حصنان كانا للسموءل بن عاديا اليهودي، وكان مارد مبنيا من حجارة سود، والأبلق من حجارة سود وبيض، فاستصعبا عليها، فقالت: " تمرد مارد وعز الأبلق" فذهبت مثلا. مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨٩.

٥ هو كليب بن ربيعة بن الحارث بن زهير، وكان سيد ربيعة في زمانه، وقد بلغ من عزه أنه كان يحمي الكلأ فلا يُقرَبُ حماه، ويجير الصيدَ فلا يُهاج، وكان اسم كليب بن ربيعة وائلا، فلما حمى كليبُه المرمى قيل: أعز من كليب وائل، ثم غلب هذا الاسم عليه حتى ظنوه اسمه، وكان من عزه لا يتكلم أحد في مجلسه، ولا يُحتبَى أحد عنده. انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨٨.

٦ هو السموءل بن حيان بن عاديا اليهودي، يضرب به المثل في الوفاء، وسبب ذلك أن امرأ القيس لما خرج في طلب ثأر ثأر أبيه حُجر، وذهب إلى ملك الروم ليستعين به، أودع عند السموءل مائة درع وسلاحا أمانة عنده حتى يرجع، فحفظها بحصنه الأبلق، فجاء الحارث بن ظالم، وطالب السموءل بها وهدده، فأبى أن يسلمها له، وتحصّن بحصنه، فاتخذ الحارث ابنا للسموءل وساومه على تسليم ابنه مقابل السلاح، فأبى السموءل أن يغدر بعهده، فقتل الحارث ابنه أمامه، وطرحه وانصرف، فقال السموءل من أبيات:

وفيتُ بأدرُع الكندي إني   إذا ما خان أقوام وفيتُ

مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٤٦.

الأحنف	"أحلم من الأحنف" (١).	والأحنف إنما احتبى في بردك
حاتم	"أجود من حاتم"(٢).	وحاتما إنما جاد بوفرك، ولقي الأضياف ببشرك
السليك بن السلكة	"أعدى من السليك"(٣).	والسليك بن السلكة إنما عدا على رجليك
قيس بن زهير	"أدهى من قيس بن زهير (٤).	وقيس بن زهير إنما استعان بدهائك
إياس بن معاوية	"أزكن من إياس"(٥).	وإياس بن معاوية إنما استضاء بمصباح ذكائك
سحبان	"أخطب من سحبان وائل"(١).	وسحبان إنما تكلم بلسانك

والبيّن أنّ الموضوعيّة حدَتْ بابن زيدون أن يستهلّ طرحه في الهزليّة بركائزِ الخطاب المناهِض، والممثّل بما اتخذه خصمُه ابن عبدوس لنفسه من حُججٍ تؤهّله لحيازة قلب ولادة، فما حشد تلك الشخصيات وما قُفلت به من مصبها الجامع في رأينا إلا محاولة لانفتاح الخطاب على دعائم الخصم الحجاجية، وإنّ في ذلك سبيلا إلى أن تتحول الهزلية إلى فضاء يتماحك فيه الخصمان ويُحاجّ كلٌّ منهما الآخرَ، على أنّ إعمال التبصّر بطريقة ابن زيدون في صوغها قُبَيل مباشرته في هدمها بما أردفها به من مستنداته الحجاجية لكفيلة بأن تُنبئ عن أنّ مثلها لا يمثّل بحالٍ حُجة لابن عبدوس، بل هي حُجّة عليه. وفيما يلي تفصيلُه :

---

١ هو صخر بن قيس بن معاوية السعدي، يضرب به المثل في الحلم والسيادة، وله حكم كثيرة مشهورة. توفي بالكوفة، سنة ٦٩هـ. انظر: هامش ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٤٠. ومجمع الأمثال، ج١، ص٣٩٠.

٢ هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج، كان جوادا شجاعا مُظفّرا، إذا قاتل غلب، وإذا غنم نهب، وإذا سئل وهب، وإذا ضرب بالقداح سبق، وإذا أثرى أنفق، وكان أقسم بالله لا يقتل واحد أمه. وزعم الطائيون أن حاتما أخذ الجود عن أمه غنية بنت عفيف الطائية، وكانت لا تليق شيئا سخاء وجودا. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٣٢٦.

٣ السليك بن السلكة، أحد فتاك العرب وصعاليكهم في الجاهلية، وكانت الخيل لا تلحقه في العدو. وهو تميمي من بني سعد، وسلكة أمه، وكانت سوداء وإليها ينسب.انظرفي حديثه: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٩٥، وج٣، ص٣٥٣.

٤ هو سيد عبس، وذكر من دهائه أشياء كثيرة: منها أنه مر ببلاد غطفان فرأى ثروة وعديدا، فَكَرِهَ ذلك، فقال له له الربيع بن العبسي: إنه يسوءك ما يسر الناس! فقال له: يا ابن أخي، لا تدري أن مع الثروة والنعمة التحاسد والتباغض والتخاذل؟ وأن مع القلة التعاضد والتآزر والتناصر؟ انظر في ذلك مجمع الأمثال، ج١، ص٤٨٢.

٥ هو إياس بن معاوية بن قرة المزني، كان قاضيا فائقا زكنا تولى قضاء البصرة سنة لعمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى، مات وهو ابن ست وسبعين سنة، مجمع الأمثال، ج٢، ص٩٢- ٩٣. كان مشهورا بحدة الذكاء وسداد الإجابة، وله نوادر في القضاء وفي سرعة البديهة مشهورة. حاشية ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٤١.

أ- إنّ البنية التي آثر ابن زيدون إفراغ حُجَج خصمه فيها كفيلة بأن تضاعف من شحنة الإيهام في نفسه وتعززَها؛ إذ بعد أن وضُح انبناؤها في أصلها على جملٍ خبريّة مُصَدّرة بأفعلِ التفضيل، فقد صقلها بقالب آخر له صدىً ووقعٌ آكدُ في النفوس، ذلك أنه صدّر جُلّها بـ(أنّ)، ومعلومٌ ما لها بداية من دورٍ في دفع الإنكار يكون من قبَل المخاطَب، وفي الارتقاء بجملتها من درجة الصفر إلى الدرجة الأولى من السلم الحجاجيّ، والذي يتفاوت بتفاوت ما يدخل عليه من وسائل لغوية لها دور في خلق وظيفة التوكيد، إذ إنّ التوكيد بعامّة لا يمكن أن يتحصّل بالجملة العارية عن مثلها، أما وقد دخلت عليه، فإنّ درجة ما تفيده منه بينَ بينَ، على أنّ وجود عنصر آخرَ يعزّزها يرتقي بها ارتقاء مضاعفا في سلم الدلالات، وهذا ما كان من ابن زيدون من حيث أردف كلا من الشخصيات - بُعيد تصديرها بإنّ- بأداة الحصر (إنّما)، وما تقوم به هذه الأخرى من دور في تعيين الكلام وتبئيره على وجه من اليقين الذي لا يقبل الإنكار. وعليه، فإنّ لاجتماع هذه إلى تلك وظيفة حجاجية تتمثل في تقديم الكلام للمتلقي وفرض حقيقته عليه باعتباره من قبيل المسلمات التي لا تمارى. وهذا هو تمام مقصود ابن عبدوس من إرساله وسيطته إلى ولادة مزينة له في عينيها، من حيث رام حملها على الاقتناع بطرحه واتّراك الشك والتردد والإنكار اقتناعا يقينيا لا تقريبيا، وحازما حاسما لا مترددا ظانا .

ب- على أنّ حشد تلك الشخصيات المصدّرة بأنّ، المردَفة بإنما، المتنزّلة من سلم الحجاج في أقصاه، المتتابعة على وجه من التراكم والإلحاح كان لمقصودها أن يتكلل بالنجاح لولا أنها جُلّها مؤسَّسة على الفعل (خَيِّلْتَ)، وهذا برأينا ليشكل (ضربة المعول الأولى) الموجهة إلى تحطيم ركيزة ابن عبدوس الأولى المناهضة لمسار ابن زيدون الحجاجيّ؛ كونها منطوية (في مستوى المعجم) على ثقل دلاليّ يحيله إلى ضآلة شأنه وتنزع إلى إثارة السّخرية منه، "ومعلومٌ أنّ السّخرية سلاح نافذ في الحجاج، فنحن حين نسخر من شخص، فإننا نعتبر ضمنيا أنه ارتكب خطأ يستحق عليه العقاب، فالمثير للسخرية هو من يستحق أن يعاقب بواسطة الضحك، والسخرية هي عقوبة خرق قاعدة مسلّم بها، وطريقة لإدانة سلوكٍ شاذ لا نرى أنه جسيم أو خطير حتى نردعه بوسائل أكثر عنفا"[١]، على أن ما أردفها به من تقويضٍ وهدم لدعائمها لأدهى وأمرُّ .

ثانيهما: على أنّ الفضاء الآخر الذي برز فيه تعويل ابن زيدون على بُعد الشخوص المثلية كان ممّا امتاح في حجاجه هو لا حجاج خصمه، وإنها بلغت حدّها الأقصى في الصفات السلبية المتعاقد عليها في عرف المتلقين خاصّهم وعامّهم: عِيا كانت أو حمقا أو شؤما، وإنّها على ضآلة عددها مقارنة بسابقتها أشدُّ منها وقعا وآلمُ أثرا، وإنّ ذلك من شأنه أن يكفل له خلق شيء من

---

١ الحسين بنو هاشم: آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج، عالم الفكر، العدد ٢، المجلد ٤٠، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠١١، ص٤٩.

التوازن النسبيّ بين طرفي المعادلة: ابن عبدوس كما يرى نفسه، وهو كما أراده أن يظهر في عيني ولادة، كما أن فيها تنويها لما سيردفها من مقارنات غير متكافئة تفيض سخرية. وقد تُرجِم ذلك بما نصّه :

– "**هجين القذال، أرعن السبال، طويل العنق والعلاوة، مفرط الحمق والغباوة ... حتى إن باقلا موصوف بالبلاغة إذا قرن بك، وهبنقة مستحق لاسم العقل إذا نسب إليك، وأبا غبشان محمود منه سداد الفعل إذا أضيف إليك، وطويسا مأثور عنه يمن الطائر إذا قيس عليك** " [1].

ومن الملاحظ أنّ منزِع التوكيد غيرُ خافٍ لدى ابن زيدون في المواضع التي قد أسس فيها طرحه على مثل هذه الشخصيات؛ فكما عوّل لبلوغه في إطارها الأوّل على الحصر بإنّما، فإنّه قد سلك مسلكا آخر لبلورته في هذا الموضع، وذلك من وجهتين :

(أ) لم يخرجِ في استهلال طرحه لنماذج تلك الشخوص المثلية عمّا صدّر به سابقه من أداة التوكيد (أنّ)، وإن ذلك لممّا يستتبع بالضرورةِ أن يجريَ عليها ما جرى على بؤرةِ تمركزها السابقة من فوائد منجرّة عن توظيفها، تتمثل –إلى جانب وظيفتها في الربط – بالارتقاء بما بعدها في مراتب التوكيد حتى لتظنه حقيقةً مسلماً بها .

(ب) وممّا يُعزّز منزِع التوكيد الذي يرتقي بالجمل الواردة فيها تلك الشخصيات المثلية في سلم الدلالة أنه قد عوّل على اسم المفعول (موصُوف، مُستحِق، مَحمُود، مَأثورٌ عَنه) مضافا إلى الصفة المناهضة لما اتصف به كلّ من هؤلاء على وجه الحقيقة، وذلك جرّاء مقارنتهم بغريمه ابن عبدوس الخالي من كل وسْم يدلّ على فضيلة. ولعلّ هذا التعويل ممّا يشي بكونها حقائق ومسلمات لا مجال للطعن فيها؛ إذ من الممكن له ههنا أن يستغلّ أي بنية فعلية كانت في سبيل خدمة المضمون، على أن ميله إلى اسم المفعول خاصة حققّ له ما أراده من رفع اللبس والتردد عن ذهن ولادة في تلقيها صورة ابن عبدوس، وطرد تعدد الاحتمالات المؤدي إلى إمكان إفلاتها من قبضة الكلام الصارمة، وهو ما من شأنه أن يوجه مسار الهزلية الوجهة الحجاجية التي يرتضيها.

ومن الممكن ترسّم تصوّرٍ لكيفية استغلال ابن زيدون لتلك الشخصيات بما تستند إليه من مرجعيات مثلية ووقائع أصيلة قارّة في العرف العام للمتلقين كالآتي :

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٨– ٦٦٠.

الشخصية:	المثل :	عبارة ابن زيدون :
باقل	"أعيا من باقل" [1].	حتى إن باقلا موصوف بالبلاغة إذا قرن بك.
هبنقة	"أحمق من هبنقة"[2].	وهبنقة مستحق لاسم العقل إذا نسب إليك.
أبو غبشان	"أحمق من أبي غبشان[3]. غبشان[3].	وأبا غبشان محمود منه سداد الفعل إذا أضيف إليك.
طويس	"أخنث من طويس"/ "أشأم من طويس"[4].	وطويسا مأثور عنه يمن الطائر إذا قيس عليك.

١ هو باقل بن عمرو بن ثعلبة الإيادي، يضرب به المثل في العِي، قال أبو عبيدة: باقل رجل من ربيعة، بلغ من عيه أنه اشترى ظبيا بأحد عشر درهما، فمر بقوم فقالوا له: بكم اشتريت الظبي؟ فمد يديه، ودلع لسانه يريد أحد عشر، فشرد الظبي وكان تحت إبطه، فقال حميد الأرقط في ضيف له أكثر من الطعام حتى منعه ذلك من الكلام: أتانا وما داناه سحبان بن وائل بيانا وعلما بالذي هو قائل

فما زال منه اللقم حتى كأنـه من العي لما أن تكلم باقل

مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨٨.

٢ هو يزيد بن ثروان أحد بني قيس بن ثعلبة، وبلغ من حمقه أنه ضل له بعير، فجعل ينادي: من وجد بعيري فهو له، فقيل له: فلم تنشده؟ قال: فأين حلاوة الوجدان؟! سمي أبا الودعات؛ لأنه جعل في عنقه قلادة من ودع وعظام وخزف، وهو ذو لحية طويلة فسئل عن ذلك، فقال: لأعرف بها نفسي، ولئلا أضل، فبات ذات ليلة وأخذ أخوه قلادته فتقلدها، فلما أصبح ورأى القلادة في عنق أخيه قال: يا أخي، أنت أنا فمن أنا؟ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٨٦.

٣ ذكر الميداني من خبره أنه خزاعي كان بلي سدانة الكعبة، فخدعه قصي وأسكره، ثم اشترى منه مفاتيح الكعبة الكعبة بزق خمر، وأشهد عليه ودفعها لابنه عبد الدار، وطير به إلى مكة، فلما أشرف عليها رفع عقيرته صائحا: معاشر قريش، هذه مفاتيح بيت أبيكم إسماعيل، قد ردّها الله عليكم من غير غدر ولا ظلم، فلما أفاق أبو غبشان من سكره ندم ولات حين مندم، فقال الناس: أحمق من أبي غبشان. مجمع الأمثال، ج١، ص٣٨٥.

٤ هو عيسى بن عبد الله مولى بني مخزوم، كان ماجنا ظريفا، فمن مجانته أنه كان يقول: يا أهل المدينة، ما ما دمتُ بين أظهركم فتوقعوا خروج الدجال والدابّة، وإن متّ فأنتم آمنون، فتدبروا ما أقول: إن أمي كانت تمشي بين نساء الأنصار بالنمائم، ثم ولدتني في الليلة التي توفي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفطمتني في اليوم الذي مات فيه أبو بكر، وبلغت الحلم في اليوم الذي قتل فيه عمر، وتزوجت في اليوم الذي قتل فيه عثمان، وولد لي في اليوم الذي قتل فيه علي، فمن مثلي؟! مجمع الأمثال، ج١، ٤٥٤.

٢- **الإشارة بعلامةٍ في المثل :**

لا يُشترط أن تكون اللفظة التي تحيل إلى بنية المثل وواقعته الأصيلة التي كان قد تمخّض عنها شخصيةَ ذلك المثل، بل من الممكن أن تكون من ألفاظه الفاشية المألوفة في أسماع المتلقين والحاملة لشحنة مثلية وافية قوية المدلول قادرة على الإحالة لبنية المثل نفسها وما يكتنفها. وتنضوي تحت هذا الملحظ جملة من الأمثال العربية تتيح للمترسل إمكانية استغلال ما لابسها من مفردات غنية حاضرة في الأذهان، وإنّ إشارة خفية لواحدتها – وإنْ بطريقة ملتوية – لقادرةٌ على الوفاء بمقصوده من تفعيلها في غضون خطابه، سيّما وإن كانت مقامات التمثل بها على درجة من التقاطع مع سياقات مواردها الأصيلة[١]. ونستبطن حضورًا لمثل هذا الملحظ في ترسّل ابن زيدون بما نصّه :

١- "**أمّا بعدُ أيّها المُصَابُ بِعَقلِهِ، المُورّط بِجَهْلِهِ، الفاحِشُ غَلطهُ، العَاثِرُ فِي ذَيْلِ اغتِرَارِهِ ... وَإنكَ رَاسَلتَنِيْ مُسْتَهدِيًا –مِن صِلَتِي– مَا صَفِرَتْ مِنْهُ أيْدِيْ أمْثالِكَ، مُتصَدّيا –مِن خلتِي– لِمَا قرِعَتْ دُوْنَهُ أنوفُ أشكالِكَ، مُرسِلا خَليلتكَ مُرْتادَة، مُسْتَعمِلا عَشِيقتكَ قوّادَة، كاذِبا نفسَك أنكَ ستنزلُ عنها إليّ، وَتَخلف – بعدَها– عَليّ**"[٢].

٢- " **وَقدْ هَجَرْتُ الأرْضَ التي هِيَ ظِئرِي، وَالدّارَ التي كانتْ مَهدِي، وغبتُ عن أمّ أنا واحِدُها، تمتدّ أنفاسُها شوقا إليّ، وَتَغَضّ أجفانها حُزنا عَليّ، وَاللهُ يَرَى بُكاءَهَا، وَيَسْمَعُ لِيْ عَلى مَن ظلمنِي نِداءَهَا**" [٣].

ويُطالعنا النموذج الأوّل في غضون الهزلية التي استُهِلّت منذ البدء بالتحقير والتقزيم تجسيدا لصورة الهجاء التي رامها، والتي بدا فيها ذهنه مشدودا إلى الثقافة المثلية تحقيقا لغرضه المروم، وقد نوّع في توكئه عليها أيما تنويع، إيمانا منه بما قد صرّح به الجاحظ في قوله: "إنّما الهجاءُ ما يكون في الناس مُثْلَةً" [٤]. ولعلّ نظرة مستمهِلة لفحوى المقطع، وأخرى لبعض ما قد عُوِّل عليه من ألفاظٍ تستثير الذهن وتلفت الانتباه تقود إلى الظن بأن لفظة (قوّادة) لم تكن بريئة، بل إنها لممّا

---

١ من ذلك مثلا المثل (على أهلها تجني براقش)، فإنه لمما يعد حاملا لعلامتين مثليتين كاف أحدهما للإحالة على بنية المثل؛ أحدهما شخصية المثل براقش، وثانيهما الفعل جنت، فكل منهما صالح لأن يكون علامة مثلية. انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٣٧.

٢ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٣.

٣ المصدر نفسه، ص٧٥١.

٤ الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الرسائل، (تحقيق وشرح: عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ج٢، ص٢٣٤.

يقود ذهن المتلقي العارف مباشرة إلى المثل (**أقْوَدُ مِن ظُلمة**)[١]، والتي هي "امرأة من هذيل وكانت فاجرة في شبابها حتى عجزت، ثم قادت حتى أقعدت، ثم اتخذت تيسا فكانت تطرقه الناس، فسئلت عن ذلك، فقالت: إني أرتاح إلى نبيبه على ما بي من الهرم، وسئلت: من أنكح الناس؟ فقالت الأعمى العفيف، فحُدّث عَوَانة بهذا الحديث –وكان مكفوفا– فقال: قاتلها الله من امرأة عالمة بأسباب الطروقة! قال الجاحظ: لما قدم أشعب الطماع من المدينة بغداد في أيام المهديّ، تلقاه أصحاب الحديث؛ لأنه كان ذا إسناد، فقالوا له حدثنا، فقال: خذوا، حدَّثَنِي سالم بن عبد الله –وكان يَبْغُضُنِي في الله– قال: خصلتان لا تجتمعان في مؤمن، وسكت، فقالوا: اذكرهما، قال: نسي إحداهما سالم، ونسِيت الأخرى، فقالوا: حدثنا عافاك الله بحديثٍ غيرِه، فقال: خذوا، سمعت بظلمة –وكانت من عجائزنا– تقول: إذا أنا متّ فأحرقوني بالنار، ثم اجمعوا رمادي في صرّة، وأتربوا به كتب الأحباب؛ فإنهم يجتمعون لا محالة، وأتوا به الخاتنات، ليَذرُرْن منه على أجراح الصبيات، فإنهن ... "[٢].

وبهذا المثل تبلغ مقدمة الرسالة غاية الإفحاش والتوغل في هتك صورة خصمه؛ والوجه في ذلك أنّه اتخذ من حال ظلمة قناة يصلها بحال وسيطة ابن عبدوس التي كان أرسلها إلى ولادة مزينة له في عينيها بزعمها الذي ما انفك يُسبغ صفات الكمال عليه. إنّ اختيار ابن زيدون لهذه الشخصية المفصلية في ابتداره مسار خطته الحجاجية لينبئ عن كفاءة عالية في الحجاج؛ إذ إن انتقاء المعطيات أمر حاسم فيه، وينطوي مسبقا على ملاءمتها للمقام، بل إنّ أيّ حِجاجٍ يفترض وجود اختيار ما، وتكييفه من ثمة خدمةً لبلوغ أغراضه .

أما الوجهُ الثاني الذي نتبين فيه تعويل ابن زيدون على هذا الضرب من استحضار الأمثال وتفعيلها في رسائله – ولعله أبينُ من سابقه– فمتمثل بإشارته إلى المثل (**هو الفحل لا يُقرَع أنفه**)[٣]، والذي ألمع إليه من خلال سوقه للفظتين حالما تذكران به وتحيلان عليه، وهما (قُرعت/ أنوف)، واللتان باتتا كالعلامتين المثليتين اللافتتين للانتباه حال استقراء تلك المقدمة، وقد مهد بهما لتيئيس ابن عبدوس من بلوغ هدفه ومرماه، منبّها لما سيليه من هزء ومبالغة في تصوير الخيبة؛ وذلك لما هو شائع في عرف العرب من أنّ الأنف محلّ الكبر والعزة، فإذا أرغم أو قطع على المجاز دلّ ذلك على التغلب والتحقير[٤]، ناهيك عن أنّ صوغه لبنية المثل بالماضي له ما

---

١ الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٥٣٠.

٢ مجمع الأمثال، ج٢، ص٥٣٠– ٣٥١.

٣ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨٥.

٤ ومنه قول جرير في هجاء خصومه: لمّا وَضَعْتُ عَلَى الفَرَزْدَقِ مَيْسِمِي وضغا البَعِيْثُ جَدَعْتُ أنْفَ الأَخْطَلِ ديوان جرير، (شرح تاج الدين شلق)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ص٤٩٠.

يبرره؛ كونه يعطي من المعنى ما قد كان ووجد، تأكيدا على صحة وقوعه، بل ما يتمناه أن يكون واقعا .

وكذلك النموذج الثاني، إذ برزت علامة مثلية يعزز حدسَنا بها ما أبانت عنه من تقاطع وتداخل بين مورد الأصل ومضرب المقام، وتتمثل بلفظ **(ظئري)** الذي قد عوّل عليه ابنُ زيدون في معرِض حديثه عن هَجره قرطبة إلى إشبيلية على ما لها من مكانة بقلبه، وذلك لما كان قد كابده من ويلات عزّ معها البقاء على أرضها. ولعلّ نظرة مدققة لموقع هذه الكلمة في هذا السياق المخصوص تقود ذهن المستقرئ إلى نصّ المثل **(ظِئْرٌ رَؤُوْمٌ خَيْرٌ مِنْ أمّ سَؤُوْمٍ)**[١]، الذي يضرب في عدم الشفقة وقلة الاهتمام وضعف الحيلة، والذي به يَنعتُ قرطبة بالظئر ويُلحقها بمرتبة الحاضنة المربية التي يفوق عطفها عطف الأم، على أنه سرعان ما يدفع إمكان الظن بقلة اهتمام أمّه بما ساقه من عبارات تقوي هذا الرأي، وكأنه يريد أن يؤسس في هذا المقطع من خلال الإلماح إلى بنية ذاك المثل إلى أن له أمّين شفيقتين حنونتين، أولاهما قرطبة التي ألحقها بمنزلة الأم اعتمادا على حقيقة المثل، وثانيهما أمه على الحقيقة، واللتين قد كابد لفراقهما ويلات تضاف إلى ويلاته. وإن في ذلك دفعا لمسلكه الحجاجي في البكرية؛ من حيث أقصى عن ذهن أبي بكر النحويِّ كلَّ إمكانٍ يقضي بأنّ مغادرته قرطبة إلى إشبيلية ما كان لولا يأسه، وإنه بذا لا يحقّ له عذله عليه .

العدول الكمي بالزيادة في مباني الأمثال :

أولا: في عبارة المثل :

ثمّة صنف من ضروب الأمثال ممّا هو غيرُ جارٍ على أيٍّ من أنماط الكلام إنشائية كانت أم خبرية، وهذا الضرب منها ممّا ينتظم في باب المُركّب، كالذي يكون في النعت والمنعوت والمضاف والمضاف إليه، وهو ما نبيح لأنفسنا تسميته بـ(الأمثال المركبة)؛ من حيث عدم امتياحها في ما يحقّ للجملة من بُعدي الإفادة والاستقلال، كونها ممّا لا يفيد ولا يُعدّ كلاما يُمكن السّكوت عليه؛ فحدّ الكلام عند النّحاة "أنّه في لغة العرب عبارةٌ عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المُستغنية عن غيرها"[٢]، أما وأنّ طائفة من الأمثال ممّا عثرنا عليه في المجاميع تتَرَكّب فيها كلمة مع كلمةٍ تُسند إحداهما إلى الأخرى على السبيل الذي لا يتحصّل بها الخبر وتمام الفائدة إلا إن هو صُهر في شكلٍ لغويّ أوسعَ منه .

---

١ مجمع الأمثال، ج٢، ص٣١٢.

٢ ابن جني: الخصائص، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ج١، ص٣٢.

وقد حوَت مجاميع الأمثال من هذا الضّرب مجموعة ضيّقة ممّا جرى هذا المجرى وانتظم في هذا السّلك، وقد يكون نوع التركيب فيهما إضافيّا[١] أو وصفيّا[٢]، ومن جملة ما كان له صدى منها في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

١- " **وَلَوْلاَ أَنّ جَرْحَ العَجْمَاءِ جُبَارٌ، لَلقِيْتَ مِنَ الكَوَاعِبِ مَا لاَقَى يَسَارٌ** "[٣].

- " **وَمَا أَمَنَكَ أَنْ ... تَرْجِعَ بِصَحِيْفَةِ المُتَلَمّسِ؟** "[٤].

٤- " **فحِيْنَئِذٍ عَلّلَنِيْ بِمَوَاعِيْدَ كَانَتْ مَوَاعِيْدُ عُرْقوْبٍ لَهَا مَثلا** " [٥].

ثمّ كان مدار العدول الكمّي بالزيادة داخل كلّ تركيب من تراكيب الأمثال (**يسار الكواعب**)[٦]، و(**صحيفة المتلمس**)[٧]، و(**مواعيد عرقوب**)[٨]، بأن كُسيت بنمطٍ من أنماط اللغة وأساليبها الإنشائية أو الخبرية زاد عن بنياتها الأصيلة التي لا تُجاوز حدّ المفردتين، ليُصهَر أوّل

---

١ وذلك مثلُ: "جزاء سنمار"، "مواعيد عرقوب"، "جِلاء الجوزاء"... انظر مجمع الأمثال ج١، ص٢٨٢ وج٣، ص٣٣٠ وج١، ص٣٠٣.

٢ وذلك مثلُ: "بدل أعور"، مجمع الأمثال، ج١، ص١٥٧.

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٣.

٤ المصدر نفسه، ص٦٦٤- ٦٦٥.

٥ المصدر نفسه، ص٧٣٠- ٧٣١.

٦ كان من حديثه أنه كان عبدا أسود يرعى لأهله إبلا، وكان معه عبد يراعيه، وكان لمولى يسار بنت، فمرّت يوما بإبله وهي ترتع في روض معشب، فجاء يسار بعلبة لبن فسقاها، وكان أفحج الرجلين، فنظرت إلى فحجه فتبسمت ثم شربت، وجزته خيرا، فطمع فيها وراودها فقالت له: حيّاك الله وقامت إلى سفط لها فأخرجت منه بخورا ودهنا، وتعمدت إلى موسى ودعت بمجمرة وقالت له: إن ريحك ريح الإبل، وهذا دُهنٌ طيّب، فوضعت البخور تحته، وطأطأت كأنها تصلحها وأخذت مذاكيره وقطعتها بالموسى، ثمّ شمّته الدّهن فسلّت أنفه وأذنيه وتركته، فصار مثلا لكل جان على نفسه. انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٥١٦- ٥١٧، وهامش الديوان، ص٦٦٣.

٧ تضرب مثلا لمن يحضل له الضرر من حيث يتوقع النفع، ولمن يسعى بنفسه في حَينها ويغرّرها، والمتلمّس شاعر مُجيد من شعراء الجاهلية، وفد مع ابن أخته طرفة بن العبد على عمرو بن هند أحد ملوك الحيرة، فحنق عمرو عليهما يوما، فلم يُظهر لهما الموجدة خوفَ هجائهما، وأرسل كُلا منهما بكتاب إلى عامله بالبحرَين يأمره بقتلهما، وأوهمهما أنه كتاب لهما بصلة من عامله، ففتح المتلمّس صحيفته وعرف ما بها فمزّقها، ونصح طرفة أن يفعل كما فعل فأبى، وظنّ أن الملك لا يجرؤ على هذا خيفة قومه، فلاقى مصرعه. حاشية الديوان، ص٦٦٥، وانظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٢٤- ٢٢٨.

٨ هو رجل من العماليق، أتاه أخ له يسأله، فقال له عُرقوب: إذا أَطْلَعَتْ هذه النخلة فلك طَلَعُها، فلمّا أطلعتْ أتاه أتاه للعِدَةِ، فقال: دعها حتى تصير بلحا، فلمّا أبلحت قال: دعها حتى تصير زَهْوا، فلمّا زهت قال: دعها حتى تصير رُطَبا، فلمّا أرطبت قال: دعها حتى تصير تمرا، فلمّا أتمرت عمد إليها عُرقوب من الليل، فجدّها ولم يُعطِ أخاه شيئا، فصار مثلا في الخُلف. مجمع الأمثال، ج٣، ص٣٣٠.

اثنين منها بمقتضى مقامهما من السياق بواحد من الأساليب الإنشائية، أما الآخرَين فقد جريا مجرى الأساليب الخبرية .

وتُطالعنا في النموذج الأوّل بنية المثل (يسار الكواعب)، الذي قام من صيغة الشرط مقام جوابها، وقد أنزِل هذه المنزلة من خطاب الهزلية؛ لأنّ ما سيق فيه هو مقام التهديد والوعيد الذي كان أجرِي على لسان ولادة تحذيرا لعشيقها من معاودة التزلّف منها. ولعلّ مضمون المثل بما هو يُضرب "لكلّ جانٍ على نفسه ومتعدّ على طوره"[١] مناسبٌ لهذا الموقع من بنية الشرط؛ لما فيه من عقدٍ لصلات المقارنة بين ابن عبدوس ويسار، ذاك العبد الذي أودى به طموحُه وتفكيرِه بما ليس له بكفاء إلى حتفه، فاحتلّ هذا الموقعَ لأنه يصلح لخدمة معنى التهديد الذي سيقود ابن عبدوس إلى مصيره المحتوم لولا وجود المانع المتمثل في فعل الشرط، والذي يفوق جوابه إهانة وإيذاء من حيث كون المثل فيه يُضرب لما يُستهان به، ويقضي بأنّ جرح البهيمة هدَر لا طائل منه؛ كونها لا تعقلُ .

ولم يخرج ما ولاه من مثلٍ في خطاب الهزلية نفسِه عن مضمون الوعيد هذا، على أنّ ابن زيدون ألبسه بنمط الاستفهام كمحور من محاورها التي يريد أن يوجّه بها دقة الحوار ويستدرج متلقّيه فيه إلى المصادقة على سوء العاقبة التي قد يؤول إليها حالَ محاولتِه التقرّب من ولادة، على أنه هنا ربطه حال عدم ارتداعه بقصة المتلمس الذي كان "يحمل حتفه بيمينه لا يدري ما فيه"[٢]. وهنا فقد مثلت جملة الاستفهام في توكئها على بنية المثل المركبة تلك وجوابِها المحتمل استدراجا لابن عبدوس للوصول إلى إقراره بحتمية خطر مساعيه، إذ ليس ابن زيدون في توجيهه نص السؤال إليه بطالبٍ إجابة عليه، ولكن ما هو إلا سعي منه لحصره والضغط عليه قدر الإمكان، من حيث أنّ استثارة تفكيره وحثه على اقتناص الإجابة لذاك السؤال واردة، كون "الغاية من كل استفهام سواء أكان حقيقيا أم غير حقيقي تتمثل في أن نفرض على المخاطَب إجابة محددة يمليها المقتضى الناشئ عن ذلك الاستفهام"[٣]، ولعلّ في ذلك منطلقا ذكيا لإدخاله في منطق الخطاب، وخرطه فيه تمهيدا لإذعانه له ومصادقته عليه من تلقاء نفسه، وليس لأسلوبٍ آخر سوى الاستفهام – فيما نقدّر – قدرة على بلورة الغرض في هذه اللحظة من خطاب الهزلية .

أمّا ثالث هذه الأمثلة، فلعله أبلغها وأقدرها على وصف واحد من ملابسات محاكمة ابن زيدون المجحفة على يدي ابن المكوي، وذلك بعدما ثار أنصار ابن زيدون وألحّوا عليه بأن يعطيه مهلة كافية للبحث عما يثبت براءته في ما نسب إليه من جرم زورا، وعلى الرغم من إظهاره الموافقة، ولكنه لم ينفذ مشورتهم وسارع بإلقائه في السجن، ولم يُثنه عن تسرعه ذلك تقديم ابن

---

١ مجمع الأمثال، ج٣، ص٥١٧.

٢ مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٢٧.

٣ عبد الله صولة، ص٤٨٩، نقلا عن المرجع ١٩.

زيدون دليلا قاطعا على براءته، وهو وثيقة كتابية على الرغم من كونها أحرجت القاضي ولكنه لم يهتم بها ولم يعرها التفاتا، وما كان منه إلا أن يعلّل ابن زيدون بالمماطلة والتسويف بعدما طلب منه عرضها على بعض الفقهاء للاستشارة[١]. وقد كان لتفعيل المثل بهذه الصورة دورٌ كبير في إغناء الجانب الوصفي والتصويري، خاصة وأنّ ابن زيدون آثر استقاء مادّتها من الرّصيد الثقافي المُقتسم بين المتخاطبَين .

ثانيا: في عبارات الأمثال (التّكرير):

قد يحصل أن تُتبَع عبارة المثل في ترسّل ابن زيدون بأخرى تُواشجها فرعها اللفظي أو المفهومي أو كليهما معا، بل قد يُصار إلى إردافها بحشدٍ من عبارات الأمثال لدرجة توحي بأنّ مثلها بمنزلة الزائد أو الحشو؛ ذلك أنّ إحداها مغنية عن الأخرى بالضرورة لأنّها منطوية عليها من حيث المفهوم، وهو ما يعني بأنّ التعويل المركّز على مثل هذه الظاهرة على سبيل من التتابع والعطف لممّا يدخل في باب الإطناب حينا. وقد أفرد الزّمخشري لهذه الظاهرة باباً مستقلا تعهّدها فيه بالبحث والنظر، صدّره بقوله: "اعلمْ أنّ مِن المُفيد التكريرُ يأتي في الكلام تاكيدًا له وتشييدًا مِن أمرِه، وإنّما يُفعَل ذلك للدّلالة على العِناية بالشّيءِ الذي كرّرْتَ فيه كلامَكَ، إمّا مُبالغة في مَدحه، أو في ذمّه أو غير ذلك، ولا يأتي إلا في أحدِ طرفي الشيءِ المقصود بالذكر، والوسط منه عارٍ؛ لأنّ أحد الطرفين هو المقصود بالمُبالغة، إما بمدح أو بذمّ أو غيرهما، والوسط ليس شرطَ المبالغة، وغيرُ المفيد لا يأتي في الكلام إلا عِيّا وخطَلا من غير حاجةٍ إليه" [٢].

والبيّن من قول الزمخشري أنّ التكرير غيرُ محمودٍ ولا مستطرَف أبدا، بل إنّ منه ما هو مستكره مستثقل إذا ميل فيه إلى التوغل والإلحاح خاصة. والرأي عندنا أنّ المعوّل الرئيس في حسم معيار النجاح أو الفشل في الميل إلى التكرير والترديد مرتبط بملاحظ منها :

أولا: أن تكون فيه إفادةُ معنى جديد، على أنّ مِثل هذا الملحظ مُشكِل لكثرة ما يسبق إليه الوهمُ بأنه تكريرٌ يدلّ على معنى واحدٍ لا طائل من تكريره، ولكنّ مزيدا من التّدبر غالبا ما يشفّ عن إفادته مضمونا فرعيا يتكاتف مع غيره لتسير كلها في نسق دلاليّ وأغراضيّ واحد. وقد ألمع الزّمخشريّ إلى هذا الملحظ بما نصّهُ: "فليس استعمالُ ذلك بمَعيبٍ، وهذا القول فيه نظر، والذي عندي فيه أنّ الناثر يُعَاب عليه مُطلقا أنّى أتَى لغير فائدة "[٣].

ثانيا: إذا كان التكرير يدلّ على معنىً واحدٍ فحسب، فإنّ منه ما يكون مستحسنا إذا كان مكانُه مكان توكيدٍ وتثبيتٍ للغرض المقصود به، "وهو موضعٌ يكون التّكرير فيه لَأوْجَزُ من لمحة

---

١ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٨٩– ١٩٣.

٢ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٣٨.

٣ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٩.

الإيجاز، وأولى بالاستعمال"[١]. وإنّ ذلك يقود إلى أنّ ألصق غرضٍ يلحق بمسألة التكرير غالبا ما يُناط بتوكيد الكلام وتقويته وتشديده، دلالة على العناية به والكلَف بفحواه. على أنّ مبعَث اهتمامنا ههنا معقودٌ على أنّ مثل هذه النظرة تتقاطع أشدّ تقاطع وأحكمه مع رؤية النظرية الحجاجيّة في اعتدادها مسلك (التراكم والإلحاح) من أبرز تقنياتها وأظهرها نجاعة، "والمقصود بها مراكمة الحُجج حول موضوع واحد، وكثرة الإشارات إلى دقائقه وتفصيلاته واعتماد التكرار فيه، وذلك بهدف تقوية حضوره في ذهن المتلقي" [٢].

ثالثا: أنّ ذينك الملحظين مرهونان بكفاءة المتكلم التواصلية، ومعرفته بدقائق الأمور وتصريف الكلِم تأسيسا على انفتاحه على المقام وطبيعة المخاطَب ومنزلته؛ ذلك أنّه إن كان "عارفا بمواقع القول وأوقاته، لا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز، فيتجاوز مقدار الحاجة إلى الإضجار والملالة " [٣] .

وأيّا كان من أمر، فإن ما يعنينا منه مواطنُ حضور هذا الملحظ في ترسّل ابن زيدون وأدواره الحجاجية، ومنها ما نصّه :

١. " **وَقَيْسَ بنَ زُهَيْرٍ إنّمَا اسْتَعَانَ بِدَهَائِكَ، وَإِيَاسَ بنَ مُعَاوِيَة إنّمَا اسْتَضَاءَ بِمِصْبَاحِ ذَكَائِكَ**"[٤].

٢. " **وَسَحْبَانَ إنّمَا تَكَلَمَ بِلِسَانِكَ، وَعَمْرَو بنَ الأهْتَمِ إنّمَا سَحَرَ بِبَيَانِكَ** "[٥] .

٣. " **وَهَبَنّقَة مُسْتَحِقّ لاسْمِ العَقلِ إذا نسِبَ إليْكَ، وَأبَا غبْشَانَ مَحْمُودٌ مِنْهُ سَدَادُ الفِعْلِ إذا أضِيْفَ إليْكَ** "[٦].

٤. " **وَهَلاّ عَشّيْتَ وَلَمْ تَغتَرّ؟ وَمَا أمَنَكَ أنْ تَكوْنَ وَافِدَ البَرَاجِمِ؟ أو تَرْجِعَ بصَحِيْفَةِ المُتلمّس، أو أفعلَ بكَ مَا فعلهُ عَقِيْلُ بنُ علقة بالجُهَنِيّ، إذ جَاءَهُ خاطِبًا، فدَهَنَ اسْتَهُ بِزَيْتٍ وَأدْنَاهُ مِنْ قرْيَةِ النّمْلِ؟** "[٧].

٥. " **وَمَتَى كَثُرَ تَلاقِيْنَا؟ وَاتّصَلَ رَائِيْنَا؟ فيَدْعُونِيْ إليْكَ مَا دَعَا ابْنَة الخُسّ إلى عَبْدِهَا مِنْ طوْلِ السّوَادِ وَقرْبِ الوِسَادِ؟ وَهَلْ فقدْتُ الأرَاقِمَ فأنكِحَ فِي جَنْبٍ؟ أو هَلْ عَضَلنِيْ هُمَامُ بنُ مُرّة فأقولَ: زَوْجٌ مِنْ عُوْدٍ خَيْرٌ مِنْ قعُوْدٍ؟** " [٨].

---

١ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٥.

٢ الحسين بنو هاشم: آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج، ص٥٦.

٣ ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، ص١٩٤.

٤ ديوان ابن زيدون، ص٦٤١- ٦٤٢.

٥ المصدر نفسه، ص ٦٤٢.

٦ المصدر نفسه، ص٦٥٩ -٦٦٠.

٧ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٤- ٦٦٥.

٨ المصدر نفسه، ص٦٦٥- ٦٦٦.

٦. " وَهَلْ يَجْتَمِعُ لِي فِيْكَ إلاّ الحَشَفُ وَسُوْءُ الكِيْلةِ؟ وَيَقتَرِنَ عَليَّ بِكَ إلاّ الغُدّة وَالمَوْتُ فِي بَيْتِ سَلوْليّة ؟ " [١].

٧. " مَا كَانَ أخلقكَ أنْ تَقدِرَ بِذرْعِكَ !! وَتربَعَ بذلكَ على ظَلَعِكَ !! وَلاَ تكوْنَ بَرَاقِشَ الدّالة على أهلِهَا، وَعَنزَ السّوءِ المُسْتَثيْرَةِ بِظلفِهَا لِحَتفِهَا" [٢].

٨. " وَإِنْ قلتَ جَعْجَعَة وَلاَ طِحْنا، وَرُبّ صَلفٍ تَحْتَ الرّاعِدَةِ .. بَعَثْتُ مَن يُزعِجكَ إلى الخَضْرَاءِ دَفعًا" [٣].

٩. " وعلامَ رَضِيْتُ مِنَ المَرْكِبِ بِالتعلِيق؟ بَلْ مِنَ الغنيمَةِ بالإيَابِ؟" [٤].

١٠. " وَإنمَا يُعاتَب الأدِيْمُ ذوْ البَشَرَةِ، والمَثَلُ السّائِرُ: وَيَبْقىْ الوُدّ مَا بَقِيَ العِتَابُ" [٥].

١١. " وَلَمْ يَقتَرِن الحَشَفُ مَعَ سُوْءِ الكِيْلَةِ، وَتَتّصِفْ لِيَ الغدّة إلى المَوْتِ فِي بَيْتِ سَلوْلِيّة" [٦].

إنّ أولَ ما يُلحَظ في زمرة النماذج السابقة ممّا ينتظم في باب العدول الكميّ بالزّيادة تكريرا لعبارات الأمثال المتواشجة مضمونا وفحوى في بؤر ضيّقةٍ من خطاب ابن زيدون أنّها قد فاضت عن كمّ أنماط العدول السّابقة جلّها، وإنّ ذلك يستتبع تأويلا لدى المستقرئ يقول بأنّ ابن زيدون ما اتكأ على حشدها إلا ترجمة لمنزِع التوكيد جملة. وعلى الرغم من كوننا نسلّم برُجحان هذا الميل ولا نخرج عنه بحالٍ، على أنّ الرّأي عندنا فيه يتفرع في وجهتين :

(أ) لعلّ أظهر ما يُلاحظ فيما ورد من نماذج لدى تلقيها تلقيا أوّل أنّ غالبيتها العظمى امتاحت في خطاب الهزلية، وأنّ ما ورد منها في فضاء الرسالتين الأخريين لا يجاوز مواضع ضئيلة تترجم بثلاثتها الأخيرة. وعليه، فإذا ما عدلنا بوجهة الخطاب إلى ابن عبدوس ألفينا في ذلك بصائر تنبئ عن دهاءٍ من ابن زيدون نادر؛ إذ كما لا يغيب على ذي بصيرة بأنّ تكرار الكلام وإطالته بعامة لا يكونان إلا في "مخاطبة العوامّ، وذوي الأفهام المتواضعة، ومَن لا يكتفي من القول بيسيره، ولا يتفتّقُ ذهنُه إلا بتكريره، وإيضاح تفسيره"[٧]. وإنّ ذلك يفضي بالضرورة إلى أنّ التمحّل فيه ما كان لولا رغبة ابن زيدون الشديدة في الحطّ من شأن غريمه؛ كونه لا يُصار إلى توجيه مثل هذه السّمة إلاّ مع مَن يُقَصّرُ علمُه ويَبْعُدُ فَهْمُه، وكذلك فلا تصدُر إلاّ عن الأئمة والرؤساء ومن يُقتدى بهم

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٧٣- ٦٧٤.

٢ المصدر نفسه، ص٦٧٤- ٦٧٥.

٣ المصدر نفسه، ص٦٧٧- ٦٧٨.

٤ المصدر نفسه، ص٦٩٨.

٥ المصدر نفسه، ص٧٢١.

٦ المصدر نفسه، ص٧٢٦.

٧ ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، ص١٩٦.

ويؤخذ عنهم، وفي ذلك إنزالٌ لابن عبدوس منزلة العبد المأمور الذي يُؤمر ويُنهى، ويُهان ويُهدَّد، وبيان ذلك لدى الزمخشري قولُه: "إذا صَدَرَ الأمرُ من الآمر للمأمور بلفظ التكرير مجرّدا من قرينة تخرجه عن وصفه، كان ذلك حثا له على المبادرة إلى امتثال الأمر على الفور"[١]، وبذا يؤسِّس فكرة تفوقه على غريمه وأحقيته بولادة. على أنّ ما لوحظ من فقرٍ وشُحّ في الميل إلى هذا المنزع في فضاءي الجِدية والبكرية، عائدٌ إلى ما نظّر إليه ابنُ وهبٍ في برهانه من كونه مستكرها مستثقلا في مخاطبة طبقة الخاصّة وذوي الأفهام الثاقبة، كونهم مستغنون بيسير اللفظ عن كثيره، وبمجمله عن تفسيره [٢].

(ب) إضافة إليه، فإنّ ممّا يعزب عن الأذهان حين تلقّي هذا الكمّ المتراكم من مادّة الأمثال أنّ اختيار هذا العنصر دونَ غيره لصوغ فكرة التوكيد، والتعويل على مادّته لترجمة منزع التّكرير المتقصَّد ذاك تتبني على مسوّغٍ مائز يقول بأنّ مثله لا يقود فكر متلقّيه إلى الإملال، ولا يُفضي بالخطاب إلى الابتذال الذي يؤثّر سلبا في طاقة الكلام الحِجاجيّة[٣]؛ وذلك ناجم بالضرورة عن أنّ كلّ مَثَلٍ ينهض خطابا مستقلا بذاته يحيل إلى فضاءٍ مرجعيّ مُغاير لما يتقاطع معه في مغزاه من سائر الأمثال المستحضرة في بقعته الضّيقة. ولا شكّ أنّ في ذلك ترجيعا لصدى ما أسّسنا له في بادرة هذا الطرح من أنّ لا ضير في الميل إلى التكرير إن كان في فائدة، "فالزيادة على المرّة الواحدة لا تخلو إمّا أن تكون دالة على ما دلّت عليه المرّة الواحدة، أو دالة على زيادة معنىً لم يكن في المرّة الأولى، فإن كانت دالة عليه المرّة الواحدة، كان ذلك تطويلا في الكلام لا حاجة إليه"[٤]، وإن هي قادت الذهن إلى فَرعٍ من المعنى لم تُفِده المرّة الواحدة، تَرجم ذلك حَذَق الصّانع ومهارتَه في تعجيب المخاطَب وتبكيته في آن .

(ج) على أنّ أمر التكرير ليُجاوز ذينك الملحظين الملحّين إلى توفير قاعدة أساسية في كلّ خطاب يرمي إلى المحاجّة أو الإقناع؛ هذه القاعدة تترجم – بحسب أوريكوني – بواحدة ممّا اختطه غريس في مبادئ التعاون، والتي مفادها (كُن واضحا)، وقد استَخلصت منها أنّ إعادة صياغة المحتوى الذي فُهِم من كلامك للمرة الأولى ليست دائما من فضول القول، فهذه الإعادة وإن لم تشتمل على

---

١ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٥.

٢ انظر: ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، ص١٩٦. انظر في هذا: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص١٠٥.

٣ ورد في البيان والتبيين ما يلي: "وجعل ابن السّمّاك يوما يتكلّم وجارية له حيث تسمع كلامه، فلمّا انصرف إليها قال لها: كيف سمعتِ كلامي؟ قالت: ما أحسنَه لولا أنّك تكثر ترداده. قال: أردّده حتى يفهمه من لا يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه، قد ملّه من فهمه". الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص١٠٤.

٤ الزمخشري: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٥.

ما يمكن أن نعتدّه معلومة جديدة حقا، إنّما تُمكّن القول من أن يكون قولا واضحا[١]. ويضيف عبد الله صولة بُعدا آخر متمثلا بأنّ تلك الإعادة ليست محصورة بجعل الكلام واضحا لا مزيد عليه فحسب، وإنّما يمكن بوساطته أن يجاوَز ليُصبح فعلا كلاميا [٢]. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ هذا العنصر يوفّر لحُجج المُحاجّ طاقة مضاعفة تحدث أثرا جليلا في متقبّله وتساعد على نحوٍ فعّال على إقناعه أو حمله على الإذعان؛ ذلك أنّ التكرار يساعد أوّلا على التبليغ والإفهام، ويعين المتكلّم ثانيا على ترسيخ الفكرة في الأذهان، على الرغم من كونه حجاجا بـ(السلطة) .

١ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٤٤٠، نقلا عن أوريكوني: C.K Orecchioni: L'implicite، p ٥٦ .

٢ المرجع نفسه، ص٤٤١.

المبحث الثاني : مستوى بلاغة الحجاج :

سلفت الإشارة إلى أنّ المثل هو الضّرْب من الكلام الذي يمكّن مستعمله من النفاذ إلى غرضه المروم تماما كما يخترق السهم الصَّدْق فريسته، وهو إذ ذاك القول المحظيّ بإجماع فصحاء العرب وبلغائها على قدرته المتناهية في اجتلاب الأغراض البعيدة المستعصية وبلوغها، لذلك عُدّ أبدًا من أنبل كلامهم وأشرفه وأفخمه. على أنّنا إن رمنا تقصّي مكامن ذلك ألفينا له أسبابا وعللا ترتكز في جملتها على كونه موصولا بالبلاغة مُعتلقا أبدا بحبائلها حائزا قصَب السّبق فيها؛ إذ هو القولُ الموجز المصيب محكم التشبيه أبدا، المُوَقّع حينا، والذي إن جاء في أعقاب المعاني "كساها أبّهة، وأكسبها مَنقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلَفا، وقسر الطباع على أن تُعطيَها محبّة وشغفا "[1].

وتأسيسا عليه، فإنّ انطواء المثل على مكامن بلاغيةٍ قصوى تتمثل بجودة التصوير، واقتضاب اللفظ بإشباع المعنى وإطالة المغزى، ناهيك عن وسْم الإيقاع الذي قد يلحق ضربا من فروعه إنّما يضاعف من قدرته على التمكّن من القلوب وإشعال فتيل الانفعال، وإنّ هذا الملحظ يجعل من الضرورة بمكانٍ محاولة ضبط الأدوار الحجاجيّة المُنجزّة عن حيازته مثلها في صناعة ترسّل ابن زيدون ضرورة ملحّة؛ ذلك أنّ "البعد العاطفيّ هو الذي يرشّح الخطاب أكثر من غيره لكي يكون حجاجيّا، وبقدر ما يتقوّى الجانب العاطفي يقترب الخطاب من الحجاج وينأى عن البرهنة"[2]. بعبارةٍ أخرى فإنّ معقِد القيمة ههنا لن يكون موصولا بدرس مجمل الوجوه البلاغية التي تنطوي عليها عبارة الأمثال في أنفسها؛ إذ ذاك مشغل بلاغيّ صرف كثيرا ما حُصرت معه وظيفتها بملحظ التزيين والتزويق، وإنّما مشغلنا ههنا معقود بإشكالٍ أدقَّ وأخفى يؤسَّس على علاقة مجمل تلك الوجوه برفد حجاجيّة الخطاب ودعم طاقته الإقناعية كونها من أنجع وسائل التأثير والاستمالة. ولا غرو إذ إنّ حبائل الحِجاج معقودة بالبلاغة[3]؛ لما توفّره للخطاب من جمالية قادرةٍ على تحريك وجدان المتلقي والفعل فيه وتوجيه سلوكه الوجهة التي يرتضيها المُحاجّ .

---

١ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت:٤٧١هـ): دلائل الإعجاز في علم المعاني، (تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا)، مكتبة القاهرة، ١٩٦١، ص٨٤.

٢ محمد الولي: مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد٢، المجلد ٤٠، أكتوبر – ديسمبر، ص١٦.

٣ انظر: عبد الله صولة: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج البلاغة الجديدة لبيرلمان وتيتيكاه، ص٣٢٥، ومحمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص٣٧٩.

وأيّا كان من أمرٍ، فهذه جملة من القول تخبر عن طاقة الأمثال من الوجهة البلاغية وما قد يتفرّع عنها حينا من أدوار حجاجيّة ملحّة، فأمّا تفصيل الحديث فيما ينجرّ عن وصلها بخطاب ابن زيدون من تلك الأدوار، ففيما يلي تفصيل وجهته وبيان مأتاه :

- **التّصوير :**

لمّا كان التصوير مصطلحا يومئ إلى تجسيد المعنويّ في صورة شكل أو هيئة حسّية مركوزة، فإنّ مدارَه يؤسَّس على "إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه الحاسّة، وإخراج ما لم تجْرِ به عادة إلى ما تجري به عادة، وإخراجِ ما لا يُعلَم بالبديهة إلى ما يُعلم بالبديهة، وإخراجِ ما لا قوّةَ له في الصّفة إلى ما له قوة في الصّفة"[١]، وذلك عن طريق ربطه المعنويَّ المجرّد بالحسيِّ العيني، أو ربطه الصور الحسية بأخرى أشدَّ منها تمكّنا في الصّفات الحسّية .

ولا يخفى على ذي مَيز بأنّ القدامى في تناولهم للصورة جملة كانوا اتخذوا من بُعْدَي بنيتها ووظيفتها محورا تدور عليه أبحاثهم على نحو ما يُفهم من كتاب (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي) لجابر عصفور[٢]؛ فقد عقدوا بنيتها بمحور الاستبدال، ووظيفتها بالتأثير والإقناع، وهو حديث لا يختلف كثيرا عما جاء لدى منظري الحجاج في الغرب قديمهم وحديثهم[٣]. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّنا نلتمح ترابطا منطقيّا بيّنا بين تناولهم للصورة على أنها استبدال من حيث بنيتها، واعتبارها للإقناع والتأثير من حيث وظيفتها؛ فهي لمّا كانت عندهم تعويضا للمعنى أو المفهوم أو تصويرا له وتقديمَه تقديما حسيّا، فلقد كانت الغاية منها تبليغ ذلك المعنى في أحسن صورة، وجعل حضوره في ذهن السامع أقوى، ووقعَه عليه أشدَّ. وبهذا الفهم نستبطن ما للأمثال من نصيبٍ في هذا الطرح كونها في جوهرها تعابيرَ استبداليّة "يقوم فيها الشيء المصوَّر بديلا عن الفكرة أو المعنى أو المفهوم، سواء أجاء هذا التعبير بالصورة للكشف عن كوامن نفس المتكلّم، أو لمجرّد الإمتاع، أو للتأثير والمحاجّة والإقناع" [٤].

---

١ الرمّاني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت:٣٨٤هـ): ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام)، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦، ص٧٤ وما بعدها .

٢ جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٢.

٣ انظر مثلا: عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته، ص٤٩٩– ٥٤٩.

٤ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ج٢، ص٥٤٧.

كذلك تبدو لنا محاولة عبد الله صولة في مقاربته حِجاجيّة الصورة في القرآن مغرية من حيث جعلها معقودة بركنين[1]: مدار أوّلهما على (مادّة) هذه الصورة، وثانيهما على (شكلها) وبنيتها؛ وقد عنى بمادّتها مضمونها الذي يُعتمد فيه لغاية الإقناع عالمُ خطاب متلقيه، بما فيه من مجمل كفاءاتهم المعرفية والنفسية والثقافية والرمزية التي يأتي مضمون الصورة مستندا إليها معتمدا عليها، بحيث يكون معلوما لديهم وغيرَ غريبٍ عنهم، وتبعا لذلك فيكون نفاذُه إلى قلوبهم أيسرَ. أمّا شكلها، فلقد عنى به البناء الذي تتشكّل وفقه الصورة تشكّلا حجاجيّا من شأنه أن يؤدّي إلى التسليم والإقناع، وإنّ في ذينك البعدين اعتلاقا آخَر بمشغلنا؛ إذ إنّ مادّة الصورة في الأمثال مستمدّة من جوهر المقوّمات الثقافية والرمزية التي لفكر المتلقّين كونها مؤسّسَة على بنية الواقع أوّلا، ناهيك عن أنّ منشأ شكلها معقودٌ بضروب التشبيه وفروعه المتراتبة، وما لهذه من تمكينٍ للمعنى وتمتينه في النفس .

وأيّا كان من أمر، فلقد ألفينا الصّورة في الأمثال تُكتشف من سبيلين متمايزتين على الرغم من توالجهما[2]: أولاهما (خارجيّة)، وهي الصّورة المتشكّلة من إقامة المثل مقام كلامٍ صريح مداره على مضرب المثل، ولا يتمّ فهمها بحالٍ إلا عن طريق عنصرٍ خارجِ النصّ، هو السياق الذي لولاه لكان المثل حقيقة غيرَ تصوير، ولعلّ هذه النظرة تستجيب لاعتبار المثل مؤسَّسا في أصله على ملحظ الاستبدال القائم على العدول عن تركيبٍ إلى آخر- كما سيردف تفصيلُه في الإبّان. أمّا ثانيتهما فـ(داخليّة)؛ إذ يتمّ اكتشاف الصورة معها من خلال تشكّل العناصر اللغويّة في النسق المثليّ، على أننا لا يمكن لنا بحال الوقوف على مظهر حجاجيّتها بعزلها عمّا يكتنفها، وفيما يأتي بيانه :

- **أوّلا: الصورة الخارجية :**

وتؤسَّس هذه على منطق الاستبدال بين تركيبين سواءٌ أكانت العلاقة بينهما (مشابَهة) أو (لزوما)؛ فإذا كانت العلاقة المشابهة فهي (الاستعارة التمثيليّة)، وإذا كانت لزوما فهي (الكِناية)؛ ولا غرو إذ سلفت الإشارة إلى أنّ البلاغة العربية تعاملت مع الأمثال جملة على أساس كونها استعارات تمثيلية فشا استعمالها، وعزت عدم تغييرها إلى ورودها على سبيل الاستعارة فأكسبتها

---

١ انظر كتابه: الحجاج في القرآن، ج٢، ص٥٦٢ وما بعدها.

٢ تحسن الإشارة ههنا إلى أننا استندنا في بلورة هذا الفهم إلى ما أورده سالم عبد الرب صالح السلفي: الخصائص الأسلوبية للمثل في كتاب مجمع الأمثال للميداني، رسالة ماجستير غير منشورة، (ماهر مهدي هلال مشرف)، جامعة عدن، ١٩٩٩، ص١٥٠ وما بعدها.

شيئا من القداسة، كذلك فإنّها كثيرا ما عوملت على أساس كونها أساليب كنائية؛ إذ إنّها "كالرموز التي يلوَّح بها على المعاني تلويحا" [١] :

(أ) الاستعارة التمثيليّة :

وهذه ألصقها بجوهر الأمثال؛ فالصورة المثلية قائمة على تشبيه حالة بحالة وإقامة الثانية مقام الأولى من حيث إنها تستعمل في مضاربها على وجه تشبيهها بالموارد على غير تصريح بالتشبيه، بل على أن يُستعار لفظها المستعمَل في المورد للشيء الشبيه بذلك. وعليه، فإنّ من أولى خصائصها أنّها المصدرُ الأوّل الذي عنه تتولّد الصورة في الأمثال، وبذا يكون استعمالها عدولا عن الشكل العباريّ الصريح العاري الذي يهدم طاقة الكلام الحجاجيّة ويهدّد قدرته على الفعل والتأثير، لآخر كاسٍ مؤسَّسٍ في جوهره على معانٍ مسكوكة تتجذّر في مخيال المجموعة اللسانية. وعليه تتبع قيمة الأمثال الحجاجيّة من تشكيلها بنية واقعية بإيجاد حقيقة أو إثباتها عن طريق التشابه في العلاقات بين حالين، وخيالُ المتكلّم هو الذي يربط بينهما مانحا المثل دلالته، في حين يعمل خيال المتلقي على اكتشاف العلاقة المؤهِّلة للربط بينهما. وممّا يحضرنا من فيض نماذج ابن زيدون في ذلك على تنوّع مخاطبيه وتزايُل منازلهم ما يردف :

١. " **وَمَا أَمَّنَكَ أنْ تَكُونَ وَافِدَ البَرَاجِمِ؟** " [٢].

٢. " **وَمَتَى كَثُرَ تَلَاقِيْنَا؟ واتّصَلَ رَائِيْنَا؟ فَيَدْعُونِي إليكَ مَا دَعَا ابْنَة الخُسِّ إلى عَبْدِهَا مِن طوْلِ السِّوَادِ وَقُرْبِ الوِسَادِ** " [٣].

٣. " **وَهَلْ لَبِسَ الإِصْبَاحُ إلاّ بُرْدًا طَرّزْتُهُ بِفَضَائِلِكَ؟ وَتَقَلّدَتِ الجَوْزَاءُ إِلّا عِقْدًا فَصَّلْتُهُ بِمَآثِرِكَ؟... وَبَثّ المِسْكُ إِلّا حَدِيْثًا أذَعْتُهُ فِي مَحَامِدِكَ؟ مَا يَوْمُ حَلِيْمَةَ بِسِرّ** " [٤].

٤. " **أبْدَأ كِتَابِيْ إِلَيْكَ بِشَرْحِ الضّرُورَةِ الحَافِزَةِ إلى مَا صَنَعْتُ؛ إذ بَلَغَنِيْ أنّكَ صَدْرُ اللائِمِيْنَ لِي عَلَيْهِ، وَأَوَّلُ المُسَفّهِينَ لِرَأيِي فِيْهِ، وَمِنْ أمْثَالِهِم: وَيْلٌ لِلشَّجِيِّ مِنَ الخَلِيِّ** " [٥].

والحاصلُ أنّ ابن زيدون في كلّ من النماذج السّالفة آثر الاستعاضة عن القول العاديّ بآخَر استعاريّ مؤسَّس على مادّة الأمثال في سبيل الاستدلال على صدق دعواه مستندا إلى علاقة

١ ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج١، ص٦٣.

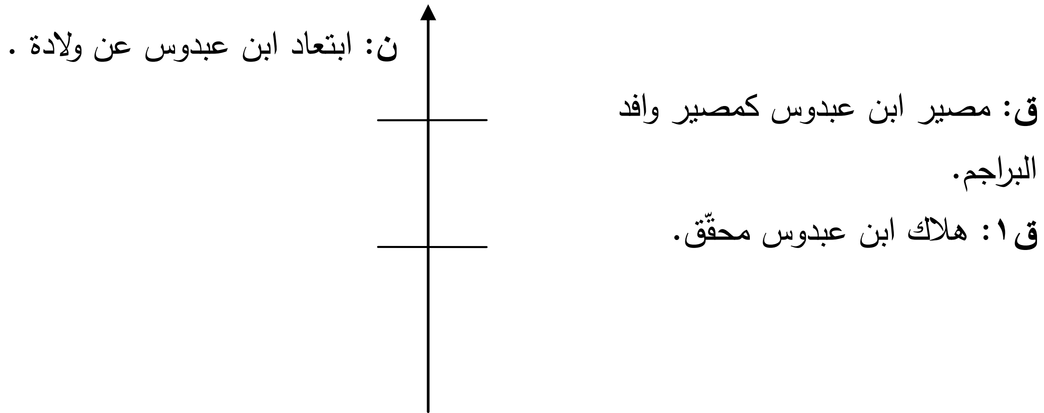
٢ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٦٤.

٣ السِّواد: السِّرار، يقال: ساودته إذا أسررت إليه كلاما، وأسرّ هو إليّ كلاما. المصدر نفسه، ص٦٦٥.

٤ المصدر نفسه، ص٧٠١.

٥ المصدر نفسه، ص٧١٩.

الشّبه التي تؤسِّسها بين حالين في كلّ منهما. وبديهيّ أنه وعى ما لها من قوّة تضاعف طاقة حجاجه؛ كونها تقرّب بين ذينك الحالين لتصل بهما حدّ المماهاة، وترباً عن كونها مجرّد تنميقٍ في القول وزخرف إلى أداة في الحِجاج ناجعة. ولكي نتمثّل هذا البعد لا بدّ من ترجيعِ ما اختطّه ديكرو من مفاهيمَ وعلى رأسها (السّلم الحجاجي)[1]، إذ به وحدَه نتبيّن مبلغ ارتباطه بالقوّة الحجاجية "في وصف الميكانيزمات التي تحكم الاشتغال الحجاجيّ للّغة"[2]، وعليه تكون قوّة الحُجج المثليّة أعلى حجاجيا من الأقوال الحقيقية العارية كما يأتي :



والبيّن أنّ ابن زيدون حقّق بذا التعويل على المادة المثلية باعتبارها حجة تمثيليّة طاقة حجاجيّة عالية تأكّدت قدرتها على إذعان السّامع وتسليمه بأكادتها كونها من قبيل المسلّمات القارّة في عرفه، وحقّقت نجاعة جرّاء كونها صورة بيّنة لائحة تفيد الصحة وتنفي الريب، وتؤمّن صاحبها من تكذيب المخالِف وتهكّم المعترض. وبناء عليه، أفلا ينتهي ابنُ عبدوس عن أمره ذاك بعد أن تمثّلت له صورة أشلائه محترقة شأنُه في ذلك شأنُ وافد البراجم[3]؟ أفلا يدرك مقدار مخاطرته بحياته جرّاء طمعه بما هو ليس أهلا له ولا بكفاء ؟

كذلك فإذا ما استطلعنا ثاني النموذجين الذي به احتجّ ابن زيدون في الهزلية لضآلة حجم ابن عبدوس وضعة شأنه متّخذا من ولّادة ضالته (مخاطَبه) ههنا، وقفنا على حنكة منه في إقناعها بمبلغ ذلك اعتمادا على حُجّةٍ مثليّة استعاض بها عن القول العاري لما يحوزه من طاقة حجاجيّة في سبيل بلوغه النتيجة التي يتوق إليها، ونتبيّن ذلك بما يردف :

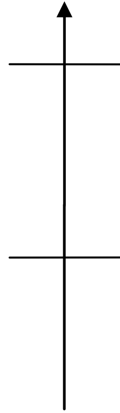
---

١ راجع الصفحة (٥٦) من الدراسة.

٢ أبو بكر العزاوي: نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، ص٧٩.

٣ انظر: مجمع الأمثال ج١، ص١٣، ج٢، ص٢١٦- ٢١٧.

ن: ترك ولّادة لابن عبدوس.



ق: دعا ولادة إلى ابن عبدوس ما دعا ابنة الخس إلى عبدها من طول السواد وقرب الوِساد.

ق١: شأن ابن عبدوس شأن عبدها.

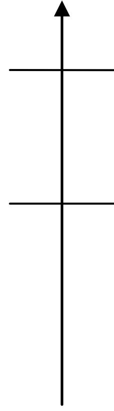
وتأسيسا عليه نلتمح دهاءً من ابن زيدون نادرا في إجرائه الكلام على لسان ولّادة محاولا تحصيل الاقتناع من لدنها بجدوى النتيجة التي يحتجّ لها؛ ذلك أنّ حالَ ابن عبدوس حالُ عبدها الذي دعاها إليه دنوّه منها ومسارّته لها[١]، ناهيك عن كون ابن زيدون تصرّف في الصورة المتولّدة عن هذا المثل بنفيها عن طريق الاستفهام الاستنكاريّ، وما لهذا من دور مضاعف في حملها على تركه، وزيادة لنجاعة الطاقة الحجاجية المؤكِّدة لاستحالة اجتماعهما .

وينهض ثالث النماذج وقد وجّه به ابن زيدون إلى أبي الحزم ابن جهور في غضون الجِديّة، محاولا التأثير به وإقناعه بضرورة العفو عنه متخذا من تذكيره إيّاه بمواقفه في تأييده، وتفنّنه في التنويه بفضله والإشادة بذكره، وهتافه بعدالته وحكمته تكئة لذلك[٢]. ولا غرو إذ كان خيرَ لسان يحمل الناس على التمسّك به والإلحاح عليه في مباشرة الحكم وولاية السلطان، وقد نجح في جذب النفوس إليه وتجميع القلوب عليه وجعَلَ أمرَهُ في ذلك مشهورا متعالما شأنه في التعالم والشهرة شأن يوم حليمة [٣]:

١ انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٤٧٧.

٢ انظر: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٢٨، ٢٠٦.

٣ انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٢٥٩ وما بعدها.

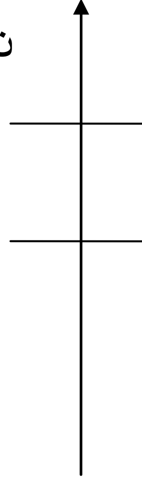


ن: عفو ابن جهور عن ابن زيدون.

ق: شهرة فضل ابن جهور على يدي ابن زيدون كشهرة يوم حليمة.

ق١: شهرة فضل ابن جهور على يدي ابن زيدون متعالمة.

أمّا آخر النماذج، فينهض به ابن زيدون للتأثير بأبي بكر النحويّ في استفتاح الرسالة البكريّة وإقناعه بعدم منطقيّة لومه على الفرار من سجنه في قرطبة إلى إشبيلية متكئا على معاتبته وعذله كونه لم يلق ما شهده من معاملات سيئة في سجنه وما تلقّاه من وعيد لم يجد معه بدّا من الفرار. ولكي يضاعف من نجاعة حجاجه استعار قول أكثم بن صيفيّ كون حاله في ذلك مطابقا لحاله[١]:



ن: ابن زيدون على صوابٍ في فراره.

ق: ويل لابن زيدون (الشجيّ) من أبي بكر (الخليّ).

ق١: جهل أبي بكر بما لقيه ابن زيدون من هِنات، وتزايُل حاليهما.

وتأسيسا عليه، فلمّا عوملت الأمثال على أساس كونها استعاراتٍ تمثيليّة في خلقها معالم الصّورة الخارجيّة ورُدَّت إلى وجهٍ من الوجوه البلاغية الرئيسة، فتحضرنا ههنا رؤية (ميار) في المستوى البلاغيّ من حيث اعتدّ أنّ "الصورة البلاغية إذا ما طرِحت في الخطاب فذلك يعني أنّ سؤالا طرِح فيه، والسؤال يستدعي بالضرورة جوابا إشكاليا يَستفهِم السامعَ ويدعوه إلى الإجابة عنه، وتتأتى الإجابة بتجاوز ظاهر اللفظ الحامل؛ فالجواب سؤالٌ في حدّ ذاته لأنّه يحدّد وجها واحدا من

١ انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٣٣ وما بعدها.

الجواب، وتبقى بقيّة الوجوه معلّقة بأسئلة جديدة تطرح"[١]. وانطلاقا من هذا الفكر المسائِل فإنّ مبلغ التطابق بين المشبّه (مضرب المثل) والمشبّه به (مورِده) في كلّ من النماذج آنفة الذّكر هو أصل ذلك التساؤل ومصدره، ولا يكون الحلّ إلّا في الجواب المفسّر للتماهي والاختلاف الحاصل بين الطرفين، لذلك فقد أسِّس الحجاج عنده على "اختيار الخطاب دون القوّة المادية، وإن كان مجال ذلك الإغراء أو الإثارة الحاملة على الفعل"[٢]، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة العلاقات الخطابية وما يتخلّلها من تفاوتٍ في منازل المخاطَبين، وينجرّ عنها من اختلافٍ أو اتّفاق أو رغبة في التقارب أو التنافر أو الحياد متأتّ من تحديده الوظيفيّ للمحاجّة باعتبارها (مفاوَضة للمسافة)[٣].

وأيّا كان من أمرٍ، فينضاف إلى ما أدّته الحُجج المثليّة من خلقٍ لمعالم الصورة في خطاب ابن زيدون الحجاجيّ – وقد جُسِّد المعنى معها وأثَّر في المعنيّ تأثيرا جاوزه إلى كلِّ مستمِعٍ إليه – ملحظ آخرُ يُترجَم بـ(**المرونة**)؛ ولا غرو إذ إنّ الأمثال استعاراتٌ تمثيلية طيّعة تمكِّن مستعملها من المراوحة في المشبَّه (مضرب المثل) بين السّلب والإيجاب بحسب تنوّع السياقات التي تتنزّل فيها، ناهيك عن أنّ مرونتها تلك تبيح استعمالها بمنطقٍ مناهض لذاك الذي أُثِرت به وشاعت في موارد أصلها (المشبّه به)، كذلك فقد يُحافَظ على جزءٍ من منطقها المألوف وتُثرى بشحنة ذاتيّة تلائمها في سياق المضرب ممّا لم يكن لها في المورد؛ ولا غرو إذ إنّ مِثل "هذه الفِقر تتميز بسِمة لا تفارقها، وهي قابليّتها للحلول في سياقات شتى، والتحولِ من مجالٍ إلى آخرَ؛ أيْ أنّها في أصل نشأتها مهاجرةٌ مرتحلة تخترق النصوص وتكسر حواجزها، وهذا هو الوجه الذي يُبديها في صورة المُقطّعة اللافتة للانتباه، المُوقِعة في ذهن قارئها ظنَّ أنّه سبق له وأن قرأها في سياق آخرَ"[٤]. وعلى الرغم من أنّ حضور هذا المنزع بدا فاشيا في ترسّل ابن زيدون[٥]، إلّا أنّ بؤرة النظر ههنا ستسلّط على أظهر النماذج تمثيلا له، وفيما يلي بيانُ وجهته ومأتاه :

---

١ محمد علي القارصي: مفهوم الحجاج عند ميار، ص٣٩٦.

٢ المرجع نفسه، ص٣٩٧.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص٣٩٧ وما بعدها.

٤ بسمة عروس: التفاعل في الأجناس الأدبية، مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، الانتشار العربي، ط١، بيروت، ٢٠١٠، ص٣٩٠– ٣٩١. وانظر في ذلك: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم مشروع قراءة إنشائية، ص٤٧١– ٤٧٢.

٥ انظر استعماله الأمثال (أحشفا وسوء كيلة)، (كدمتَ غير مكدم)، (غدّة كغدّة البعير وموت في بيت سلوليّة)، (لو ذات سوار لطمتني): ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٣، ٧١١/ ٧٢٠، ٦٧٣/ ٧٣٥، ٦٩٨.

١. " **وَأنّكَ المَقُولُ فِيْهِ: كُلُّ الصّيْدِ فِي جَوْفِ الفرَا** "[١].

" **وَالبَدَلَ مِنْكَ أعْوَرُ، والعِوَضَ لَغَاءٌ، ... وَكُلّ الصَّيْدِ فِيْ جَوْفِ الفرَا** "[٢].

٢. " **وَهَلْ لَبِسَ الإِصْبَاحُ إلاّ بُرْدًا طَرّزْتُهُ بِفَضَائِلِكَ؟ وَتَقَلّدَتِ الجَوْزَاءُ إلّا عِقْدًا فَصَّلْتُهُ بِمَآثِرِكَ؟... وَبَثّ المِسْكُ إلّا حَدِيْثًا أذَعْتُهُ فِي مَحَامِدِكَ؟ مَا يَوْمُ حَلِيْمَةَ بِسِرّ** "[٣].

" **وَلَمْ أقُصَّ عَلَيْكَ يَا سَيِّدِيْ مِمَّا اجْتَلَبْتُهُ إلاّ مَا شُهِرَ شُهْرَةَ الاسْمِ، وَعُرِفَ مَعْرِفَةَ النّسَبِ، وَمَا يَوْمُ حَلِيْمَةَ بِسِرٍّ** "[٤].

٣. " **وَشَهِدَ ابنُ العَطّارِ العَشّارُ العَارِي عَن الثقةِ وَالأمانَةِ، البَعِيْدُ مِن الرّعايَةِ وَالصّيَانَةِ، النّاشِرُ لِأذنَيْهِ طمِعًا، الآكِلُ بِيَدَيْهِ جَشَعًا، قالَ: ... وَكَانَ القَوْلُ مَا قالتْ حَذَامِ** " [٥].

يطالعنا في أوّل النماذج المثلُ المتعالِم **(كلّ الصّيدِ في جَوْفِ الفَرَا)**[٦]، وكما هو بيّن فقد استعمله ابنُ زيدون مرّتين في غضون ترسّله: أولاهما في الهزلية والأخرى في الجِديّة، وإذا ما حاولنا الوقوف على الصّورة المتولّدة عن ضرب المثل في غضون الرسالتين فسنلتمح عمق الهُوّة بينهما؛ فإذا كان المثل يُضرب "لمن يَفضُلُ على أقرانه"[٧] عند المقارنة لما يجتمع فيه من مياسمَ لا لا يحوزُها أمثالهم، فإنّ هذا المعنى الذي له في المورد يستلزم من المترسّل أنْ يجريَه في سياق تمدّحٍ لبناء المطابقة بين المشبّه والمشبّه به في الصّورة، وإذا كان ذلك كذلك في خطاب الجِدّية الذي استُعمل فيه على وجهٍ من الحقيقة بادٍ، على أنّه عُوّل عليه في الهزليّة قفلا لسياقٍ هازلٍ رام ابنُ زيدون بُعَيده المباشرةَ في هتك حجاب غريمه وتقويضِ حِجاجه المضادّ وقد كان ادّعى لنفسه حيازة أبلغ الفضائل ومنتهى المآثر .

ويُطالعنا في ثاني النماذج المثلُ **(مَا يومُ حليمةَ بِسِرٍّ)**[٨] وقد راوح ابنُ زيدون في المشبّه بين بين السّلب والإيجاب؛ إذ إنّ ما رامه من استعماله في غضون الجِدّية الاستدلالُ على دوره المحوريّ في جذب النفوس إلى ابن جهور بجعله محامدَه متعالمة في الناس فاشية بين ظهرانيهم – كما سلف تفصيله في الإبّان – على أنّه اتّخذ من المثل ذاته سبيلا لخلق صورة مغالية في السّلب

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٥١.

٢ المصدر نفسه، ص٧١٠.

٣ المصدر نفسه، ص٧٠١.

٤ المصدر نفسه، ص٧٣٢.

٥ المصدر نفسه، ص٧٢٤.

٦ مجمع الأمثال، ج٣، ص١١.

٧ المصدر نفسه، ج٣، ص١١.

٨ انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص١٥٩ وما بعدها.

في غضون الرسالة البكريّة، مؤسَّسة في جوهرها على تصوير حاله وقد حلّت به الخطوبُ جرّاء ظروف تهمته الملفّقة ومحاكمته المريرة وما لابسها من إجراءات غريبة[1]، وأنّ مثل تلك الظروف وما سادها من أوضاعٍ معكوسة فيها من التحامل ما فيها باتت بمنزلة المشهورات، وأضحت مألوفة مُتعالمة تعالُم الاسم معروفة معرِفة النسَب كشهرة يوم حليمة وأكثر، على أنّ الأمر الذي كان مدعاة لهذه الشهرة ههنا إنّما ينزاح عن معيار أصله، ويتّخذُ مسارًا آخرَ مناهضا لفحوى المشبّه به في المورد .

كذلك فقد تؤسَّس لحظة المفارقة الناجمة عن توليد معالم الصورة المثليّة بخطّ مناهض لمعيار أصلها على التضادّ فيما تنطوي عليه طبيعة الشّخصيتين في مقامي المورد والمضرب، ولعلّ من أجلى النماذج إنباءً بصدق هذا المنزع آخرُها الذي استُغلّ فيه المثلُ **(إنّ القولَ مَا قالتْ حَذامِ)**[2]؛ فإذا كان المثل في مورد أصله يخبر عن مذهبٍ حقيقي وموقف ثابت من الصدق وُسِمت به حذامِ فضُرِب بها المثل لأنّه صفة لصيقة بها، على أنّ الطرف الثاني الذي جُعلت له الصورة يخبر عن منطقٍ معاكس لفحوى الأصل؛ إذ إنّ مَن جُعل شبيها لحَذامِ في منزع الصدق ذلك هو الشاهد ابن العطار الذي اتّخذه القاضي ابن المكوي للشهادة في قضية ابن زيدون، ومعروفٌ بأنه كان غيرَ عدلٍ ولا أهلا للثقة وقد جرّحه ابنُ زيدون أمام القاضي[3]، على أنّ هذا الأخيرَ "ما كاد يسمع التهمة ويصغي إلى الشاهد حتى أصدر أمره بسَجن الشاعر، وبهذا نال رضاء الأمير، ووافق هوى الخصوم"[4]، لذلك فقد اختار ابنُ زيدون مادّة هذا المثل محاوَلة منه لخلق صورةٍ دقيقة تعبّر عن مبلغ السرعة التي كانت من القاضي في استجابته لما نطق به ابنُ العطّار وتصديقه إيّاه على الرغم من وُثوقه بخلافه، وكأنّ ابن زيدون إذ ذاك يتعمّد استغلال أبرز ما أُلِف من مادّة الأمثال إيجابا ليُنزلَه في مواطن السّلب المقذع، وعيا منه بأنّ مثل هذا المنطق من شأنه أن يُحدث كسرا في أفق انتظار متقبّلي خطابه، وصنعا لتلك اللذة الناجمة عن لحظة المفارقة؛ ولا غرو إذ إنّ "نفاذ الخطاب مرتبط بتوصّل المتكلّم إلى إقامة علاقات عميقة ورهيفة بين عناصر لم يكن من المتوقّع حصول تلك العلاقات بينها. وعليه، فعناصر المفاجأة الطريفة تعدّ من أبرز الخطط الحِجاجية، كذلك فالحذق في توظيف الصورة واستغلالها بالطرق التي لم تكن معهودة يعدّ أمرا مهمّا به تتجلّى براعة المُحاجّ" [5].

---

١ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٨٨، ١٩١.

٢ وأصله بيت من الشعر سيق على لسان لجيم بن صعب، يشير به إلى صدق زوجته حذام، وهو:
(إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام)، انظر: حاشية ديوان ابن زيدون، ص٧٢٤.

٣ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٩٠.

٤ ابن بسام: الذخيرة، ق١، ج١، ص٣٤٦– ٣٤٧.

٥ محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، ص٥٩، (بتصرّف).

وأيّا كان من أمرٍ، فتتفرّع عن هذا الضرب من تفعيل الأمثال طلبا لبلورة الصّورة في غضون ترسّل ابن زيدون محصلة تنبئ بمبلغ القيمة المعقودة بمثله؛ إذ إنّ من نتاج التفاعل الذي يوحي به التحقيق في الآثار المنجرّة عنه في الأمثال نفسِها جرّاء انخراطها وتوالجها وانصهارها في مضاربَ متمايزةٍ عند التصوير يفضي إلى تلمّس مدى إخصابها وتهجينها وإخراجها بصبغة متلوّنة تذكي أنساقها وتكسبُها حياة تجاوز بها نمطية ما قرّ في الأذهان من موارد أصلها، وما ذلك إلا لقاء تشوّفها إلى الانخراط بأسيقة مستحدثة تعدِل بها عن معيار أصلها، وتردُّها إلى شكلٍ من الأشكال التفاعلية التي تتناغم وطبيعتها، وتضاعف من فرادتها وطرافتها [١].

(ب) الكِناية :

وهي"عدولٌ عن ظاهر اللفظ"[٢]، وترِد حيث "يريد المتكلّم إثبات معنىً من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيءُ إلى معنىً هو تاليه ورِدفُه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعلُه دليلا عليه"[٣]. وتأسيسا على ذلك، فالأمثال أساليبُ كنائيّة تؤسَّس العلاقة بين المورد والمضرب فيها على اللزوم، كذلك فالكناية من أبرز الأساليب المشكّلة للصورة شيوعا فيها؛ كونها كثيرا ما تأتي في هيئة تركيبٍ يحِلّ محلّ لفظ صريح عارٍ، سواءٌ أكان هذا التركيب فعليّا[٤]، أو اسميّا[٥]، أو إضافيّا[٦]، أو وصفيّا[٧]. ولا بدَع، إذ إنّ لها جُلِّها دورا في دفع أنساق الخطاب الحجاجيّة من حيث إنّ استبدال التكنية بالتصريح دون أيّ تغييرٍ يلحق المعنى الحقيقيَّ مؤدٍّ بالضّرورة إلى بلورة قيمٍ تأثيريّة وتعبيريّة من شأنها أن تفعل فعلها في المتلقّي. من ههنا ألفينا القدامى كثيرا ما ربطوا بين (الاستبدال والاستدلال)؛ ذلك أنّهم انتهوا إلى "افتراض أنّ المجاز طريقة من طرائق إثبات المعنى وإقامة الدليل عليه"[٨]، حتى السّكاكي الذي لم يكن ليُخضع الكناية في عباءة المجاز من حيث بنيتها، رأى أنّها تشبهه من حيث وظيفتها، فقال: "حالُ الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مُدّعىً ببيّنة، ومع الإفصاح بالذِّكر مدّعىً لا ببيّنة"[٩]، كذلك فقد

---

١ راجع في ذلك: بسمة عروس: التفاعل في الأجناس الأدبية، ص٣٧٩-٤١٣. وصالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص٤٧٦ أعلاه.

٢ ابن الأثير: المثل السائر، ج٣، ص٥٤.

٣ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص١٠٥.

٤ وذلك مثل: "قد ألقى عصاه"، كناية عن الاستقرار. مجمع الأمثال، ج٢، ص٤٩١.

٥ وذلك مثل: "هما في بردة أخماس"، كناية عن التحابّ والتقارب. مجمع الأمثال، ج٣، ٤٩٣.

٦ وذلك مثل: "مواعيد عرقوب" كناية عن الخُلف. مجمع الأمثال، ج٣، ص٣٣٠.

٧ وذلك مثل: " حلبتها بالسّاعد الأشدّ"، كناية عن القوّة. مجمع الأمثال، ج١، ٣٤٣.

٨ جابر عصفور، ص١٦٦.

٩ السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٣.

شاطره الجُرجانيّ الميل في الإقرار بما للكناية من وظيفةٍ في الإثبات والاستدلال بقوله: "طريق العلم بما يُراد إثباته والخبرُ به من هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل المعقولُ دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنىً ليس هو معنى اللفظ، ولكنّه معنىً يُستدَلّ بمعنى اللفظ عليه، ويُستنبَط منه"[١]، وهذه هي الفكرة الرائجة في الدراسات الحجاجيّة الحديثة في الغرب عن البنى البلاغيّة الاستبداليّة، وهي فكرة تعود جذورُها إلى أرسطو[٢].

وأيّا كان من أمر، فهذه جملة من القول تخبر عمّا للكناية من طاقة في الاستدلال ناجمةٍ عن بنيتها الاستبداليّة القائمة على تعويض المعنى أو المفهوم بتصويره. وعليه، فإنّ من أظهر ما ألفينا في خطاب ابن زيدون الحِجاجيِّ من ضروبها الصّانعة للصورة الخارجيّة فيه ما يردفُ:

١. " وَهَبْهَا لَمْ تُلاَحِظكَ بِعَيْنٍ كَلِيْلَةٍ عَن عُيُوبِكَ، مِلؤُهَا حَبِيْبُهَا، وَحَسَنٌ فِيْهَا مَنْ تَوَدّ، وَكَانَتْ إنّمَا حَلّتْكَ بِحُلَاكَ وَوَسَمَتْكَ بِسِيْمَاكَ، ... وَلَمْ تَكُنْ كَاذِبَةً فِيْمَا أَثْنَتْ بِهِ عَلَيْكَ، فَالمُعَيْدِيّ تَسْمَعُ بِهِ خَيْرٌ مِنْ أنْ تَرَاهُ " [٣].

٢. " وَلَعَمْرِيْ!! لَوْ بَلَغْتُ هَذَا المَبْلَغَ لارْتَفَعْتُ عَن هَذِهِ الحِطّةِ، وَمَا رَضِيْتُ بِهَذِهِ الخُطّة؛ فالنّارُ ولا العَارُ، وَالمَنِيَّةُ ولا الدّنِيَّة، وَالحُرّةُ تَجُوعُ وَلَا تَأكُلُ بِثَدْيَيْهَا " [٤].

٣. " حَنَانَيْكَ!! قَدْ بَلَغَ السَّيْلُ الزّبَى، وَنَالَنِيْ مَا حَسْبِيْ بِهِ وَكَفَى!! " [٥].

٤. " وَأخْتِمُهُ بِتَكْلِيْفِكَ مَا كَانَ سَبَبَ الكِتَابِ، وَالدّاعِيَ إلى الخِطَابِ، عَسَاكَ أنْ تَتَلافَى عَوْدًا مَا ضيّعْتَ بَدْءًا، وَتَهْتَبِلَ آخِرًا مَا أغْفَلْتَ أوّلا، فَيَعُودُ غَوْثُهُ عَلَى مَا أفسَدَ، وَإنْ كنْتُ فِي ذَلِكَ كَدَابِغَةٍ وَقَدْ حَلِمَ الأدِيْمُ، فمَنفعَة الغَوْثِ قَبْلَ العَطَبِ " [٦].

---

١ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٣٣٩.

٢ أرسطوطاليس: الخطابة، ص

٣ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٧.

٤ المصدر نفسه، ص٦٦٦.

٥ المصدر نفسه، ص٦٨٨.

٦ المصدر نفسه، ص٧٢٢.

ونبتدر الحديث بالصورة الكنائية الناشئة في تركيب المثل **(تَسْمَعُ بِالمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ)**[١]، والذي استعاض ابنُ زيدون عن مفهوم القبح به من حيث يُضرَب فيمن "خبَرُه خيرٌ مِن مَرْآه"[٢]؛ وذلك لما له من طاقةٍ على بلورة الصّورة الحسّيّة التي ارتضاها لابن عبدوس في سبيل تبليغ المعنى نفسِه والاستدلال عليه، وذلك تأسيسا على افتراضٍ هزيلٍ منه في كون الوسيطة صادقة فيما أتت به وادّعته له من منتهى الفضائل. فكانت بنية المثل هذه كفيلة بهدم ذلك كلّه عن طريق تجسيدها المعنى على وجهٍ من الثبوت كونه انزاح به من الفعليّة إلى الاسميّة، وصيّره مرئيا مشاهدا وجعل حضورَه في ذهن السامع أقوى، ووقعَه عليه أشدَّ، وأثرَه فيه أعمقَ.

كذلك فقد استعان على تحقيق درجةٍ أعلى لمعنى الشّرف والكرامة اللذين يربأ بصاحبهما عن خسيس الأمور، ويجعلانه يؤثِر التلف على قبح السيرة بالصورة الكنائية التي بلورها المثلُ **(تجوع الحرّة ولا تأكل بثدييها)**[٣]؛ من حيث "يضرب في صيانة الرجل نفسه"[٤]، وذلك مضاعفة للطاقة الحجاجيّة التي يؤسِّس مؤدّاها على تقبيح ابن عبدوس بجعله من تلك الخسائس التي تصون ولّادة عنها نفسَها، وكأنّ في ذلك سبيلا إلى تحصيل الاقتناع من لدنها على اعتباره بمنزلة مدّعي الشيء ببيّنة، "وكم بينَ ادّعاء الشيء ببيّنة، وبين ادّعائه لا بها"[٥].

وتتخذ الصورة الكنائية سبيلا أخرى في ثالث النماذج اتّكاءً على التعبير المثليّ **(بلغ السّيلُ الزّبى)**[٦]، استعان بها في تضرّعه واسترحامه لابن جهور تعبيرا منه عن مبلغ الظلم الذي لحق به به في غضون ظروف محاكمته وسَجنه، وقد ضاعف من وطأته عليه أنّ السّبب الحافز على ذلك جلّه النمائمُ التي حاكها المتآمرون، والتّهمُ التي ألصقها به الحاسدون لتكون سبيلا إلى التنكيل به[٧]. والحاصلُ أنّه بذلك ضاعف من طاقة المعنى الذي رامه – وهو التعبير عمّا جاوز الحدّ – وكنّى عنه بصورة حسّية لها في نفس متلقيها الوقعُ المروم .

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٢٢٧.

٢ المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٧.

٣ مجمع الأمثال، ج١، ص٢١٧.

٤ المصدر نفسه، ج١، ص٢١٧.

٥ السكاكي: مفتاح العلوم، ص٤١٢– ٤١٣.

٦ مجمع الأمثال، ج١، ص١٥٨.

٧ انظر: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص١٨٠ وما بعدها.

على أنّ ما فاق ذلك جلَّه في جعل المفهوم مُعايَنا مرئيّا من النماذج آخرُها؛ ذلك أنّ الصورة التي تخلّقت عن المثل **(كَدَابِغَةٍ وقد حَلِمَ الأدِيْمُ)**[١] سبيلا للتكنية عن الأمر الذي انتهى فسادُه أو أوشك قد حقّقت أقصى درجة من القصديّة؛ كيف لا وقد استبدل ابنُ زيدون إيّاها بوصف أبي بكر النحويّ في محاولته إصلاح أمره لدى ابن جهور ووازى بين حاله في ذلك وحال مَن تدبغ الجلد وقد كاد يتمزّق، وساوى بين سعيه في استدرار عطف الأمير عليه بمن يحاول استعطاف مَن لا يعطِف. وهل من صورة أبلغُ ممّا استعان به إثباتا لهذا المعنى وادّعاء له ببيّنة ؟

- **ثانيا: الصّورة الداخليّة :**

وكما سلف تفصيله، فهذه الصّورة تزايل سابقتها من حيث تُسلّط بؤرة النظر في سبيل تقرّيها على العلاقات بين العناصر اللغويّة الحاضرة في النسق المثليّ، والتي على الرّغم منه لا يكفي لاكتشافها الاعتمادُ على بنية المثل دون الحَؤول إلى ما يكتنفه من عناصر سياقيّة حافّة. وتتبُع هذه الصّورة عن جملةٍ من الوجوه البلاغية المألوفة من مثل التشبيه بضروبه، والتمثيل، والاستعارة[٢]. ومعلومٌ ما لهذه جلِّها من دورٍ في جعل القول أكشفَ وأبين من صريحه؛ ذلك أنّ قوامها لا يختلف بحالٍ عن سالفتها من حيث يؤسَّس على منطق الاستبدال والخلَفيّة والنيابة، وكأنّي بالقول في ذلك قد استُنفِد .

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ الحديث ههنا سيُساق على سبيل التبسيط والاختزال، وسيُصار به إلى بلاغتي (التشبيه) و(التمثيل) دونا عن غيرهما؛ باعتبارهما الأداتين الأظهر شيوعا في مدوّنتنا المثَلية، والسّبيلين الأقدر على تصنيع الصّورة الحسّية وتجسيد المعنى في معارِضَ تلفتُ الذهن للمعنى، وتشدُد البصر إليه، وتمكّن له من النفس. على أنّ من الأجدر تبصّرَ فروق بينهما ممّا اجتهد البلاغيون في حدّه على الرغم من ارتدادهما إلى البؤرة المفهوميّة نفسِها، ولعلّنا إذ ذاك نبيح لأنفسنا التجوّزَ في اعتداد الجُرجانيّ أبرزَ من اكتمل لديه هذا التّصوّر من أولئك على كثرتهم[٣]، إذ إنّه توغّل في حدّ كلّ منهما واجتهد في استبطان نقاط الافتراق بينهما، إلى أن نجم عنهُ إقرارُه

---

١ مجمع الأمثال، جج٣، ص٣٥.

٢ انظر: سالم عبد الرب السلفي: الخصائص الأسلوبية للأمثال، ص١٦٧– ١٩٩.

٣ انظر مثلا: الجاحظ: البيان والتبيين، ١/ ٣٦، ٧٠، ٧٦، ١١٣، ٢٢٠ وأبو هلال العسكري: الصناعتين، ٢٧٤ وابن سنان: سر الفصاحة، ٢٣٧، ٢٣٨ والزمخشري: الكشاف، ١/ ١٤٩، ٤٧١ ٣/ ٣٩ وابن رشيق القيرواني: العمدة، ١/ ٢٨٧ ، ٢٢٦/٢ وابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص١٣١ والسيوطي: معترك الأقران، ج٢، ص٤٦٥.

بأنّ "كلّ تمثيلٍ تشبيهٌ وليس كلُّ تشبيهٍ تمثيلا "[1]؛ ولعلّ مردَّ ذلك إلى كون أوّلهما عنده بيّنا صريحا لا حاجة جليّةً معه إلى فضل تأوّل ومزيد تبصّر، على أنّ ثانيهما قصيّ متأوَّل يغدو وجه الشبه معه مُنتزعا من أمورٍ عدّة "يُجمع بعضُها إلى بعضٍ ثمّ يُستخرجُ مِن مجموعها الشّبَهُ، فيكونُ سبيله سبيلَ الشّيئين يُمزَج أحدُهما بالآخرِ حتّى تحدثَ صورةٌ غيرُ ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيلَ الشيئين يُجمع بينَهما وتُحفَظ صورتُهما" [2].

وعليه، فإنّ الوجهة التي سنصدر عنها في مقاربة هذا الضّرب من الصّورة المثليّة وآليات اشتغالها في الحِجاج مؤسَّسة على اجتهاد الجرجانيّ في حدّه كلّا من التشبيه والتمثيل، وإنّ أظهر ما يعنينا من ذلك بُعيد كونهما متمخّضَين عن أصل مفهوميّ واحد ملحظان اثنان؛ **أوّلهما:** تعالقهما الوطيد بمادّة الأمثال بما هي مبنيّة في أصل وضعها على تينك النّزعتين اللتين باتتا تشكلان رأس خصائصها وعين مياسمها، وتكشفان عن تعالقٍ بها ليس بالهيّن[3]، على أنّنا نقول بأنّ المعوّل في اتّشاح المثل بإحداهُما دون الأخرى طبيعتُه وحقيقته؛ فإنْ كان مُراد الشبه جليّا طافيا على سطح عبارته كالذي يبرز فيه التركيب الإضافي[4]، أو كالذي يُضرَب في التناهي والتزيّد والمبالغة من أقاصي الأمثال التي هي أوفاها إحكاما لسمْت التشبيه الصّريح البيّن[5]، وغيرِه ممّا تترجم به هيئة صوريّة قارّة لا يجري معها إعمالُ فكرٍ وفضلُ رويةٍ من التأوّل والتبصّر في تحصيل مراده، عُدّ تشبيها ظاهرا بيّنا. وأمّا ما يغلب عليه منزعُ التّمثيل، "فمَثَله أنّك تقول: أنت ترقُم في الماء، وتضرِب في حديدٍ باردٍ، وتنفخ في غير فحمٍ، فلا تذكر ما يدلّ صريحا عليه، ولكنّك تعلم أنّ المعنى على قولك: أنّك كمن يرقم في الماء، وكمن يضرب في حديدٍ باردٍ، وكمن ينفخ في غير فحم، وما أشبهَ ذلك ممّا تجيء فيه بمشبَّه ظاهرٍ تقع هذه الأفعال في صفةِ اسمِه أو صفته"[6] ممّا حاجتُه إلى الاجتهاد في التأوّل ظاهرةٌ بيّنة.

---

١ الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، (تحقيق: محمد رشيد رضا)، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط٦، ١٩٥٦م، ص٦٨. أما ابن الأثير فيعتبر التشبيه والتمثيل شيئا واحدا، انظر: المثل السائرفي أدب الكاتب والشاعر، (تحقيق: أحمد محمد الحوفي)، ج٢، ص١٣١.

٢ الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، ص٧٣.

٣ راجع الصفحات (٧-٨) من الدراسة .

٤ وذلك مثل: إن الشقي وافد البراجم، جاء بصحيفة المتلمس، انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص١٣، ٣١٢.

٥ وذلك من مثل: أخلف من عرقوب، أخنث من طويس، أقود من ظلمة، انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٤٤٧، ٤٥٤، ج٢، ص٥٣٠.

٦ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٨٢، (بتصرف).

و**ثانيهما:** ما ينجرّ عن امتلاك الأمثال ملمحَ التشبيه في انقسامه ذاك من نحتٍ لصورة حيّة تتقرّاها الحواسّ، وإثراءٍ للجانب التخييليّ الذي يرشّح الخطاب أكثرَ ليكون حجاجيّا. وتأسيسا عليه يمكن لنا القول ههنا بأنّ كلّ تشبيه أو تمثيل حاضرٍ في بنية المثل هو صورةٌ قائمة على الاستدلال بمعنىً على معنى، وإثباتُ معنىً مدّعى بوساطة معنى هو منه بمثابة البيّنة، وفيما يلي بيان وجهة ذلك ومأتاه في خطاب ابن زيدون الحجاجيّ اتّكاء على رصيده المثليّ :

(أ) التشبيه البيّن الصريح :

ولعلّ ألحّ ما يجلّيه التشبيه القائم على المبالغة (أمثال المبالغة والتناهي) وهذا الضرب "عبارة عن شيئين – الأوّل منهما متغيّرٌ ولا يُعرف إلا باستخدام المثل – يوضعان في عبارة تشبيهيّة باستخدام وصفٍ ما في صيغة أفعل التفضيل. وبهذا التشبيه يكتسب الشيء الأوّل هذا الوصفَ بالمبالغة، في حين أنّ هذا الوصف في الثاني (وهو في العادة شيءٌ محسوس) متناهٍ (أو يُزعَم فيه كذلك)"[١]. والحقّ أنّ هذا الضرب من أجدر ما يسترعي انتباه المستقرئ في المدونة المثلية ممّا تنعقد فيه صلاتُ التشبيه البيّن الصّريح؛ كونه أظهرَ لاستمداد المتكلّم النعوتَ وذكرِ الأحوال، وذلك إذا قصد بلوغ حدّها الأقصى في الوصف: إنْ للتعظيم والمدح أو للتحقير والذم، إذ المَزِيّة تكمن في نحت ملامح الشخصية الموصوفة في الخطاب عبر "استعارة الصّور والتشبيهات من ديوان الأوصاف وأشكال السلوك، وبانعقاد الصّلة بين المثل والموصوف ينخرط الخطاب في التصوير والتخييل" [٢].

ولقد سلفت الإشارة عند تناول هذا الضرب من الأمثال في مستوى اللغة أنّ ترسّل ابن زيدون جسّد عناية صاحبِه به في خطاب الهزليّة خاصّة؛ من حيث انفتح القول في سياق ذمّه لابن عبدوس وتحقيره على فيضٍ من الشخوص التي بلغت حدّ الذروة والتناهي في الحصافة والعزّة والدّهاء والحِلم والجود حينا، أو في الشؤم والحمق والعِيّ وضَعة الشأن آخرَ. ولا غرو إذ إنّ صياغة صورةِ المهجوّ تقضي عموما مبالغة وتزيّدا، ولمّا كان من الأساليب ما يَبلغ الغاية والمنتهى، فلقد ألفى ابنُ زيدون في هذا الضرب من أقاصي الأمثال خزّانا من الصفات التي بلغت حدّ التناهي والذروة، وطريقا مختصرا لإيصال الصورة المُبتغاة وإيفائها حقها، ولعلها بتعددها وتنوعها أحالته إلى أرشيفٍ من الصور والأحداث التي تثير في المتلقي تجاهه مشاعر متضاربة، هي مزيجٌ من الهزء به والإشفاق عليه.

وقد بدا لنا أنّ تشكّل الصورة في هذا النوع من التشبيه يعتمد على العلاقة الحضوريّة بين عناصرها المتمثّلة في صيغة التفضيل الحاملة للصفة المشتركة بين طرفي التشبيه – والتي هي

---

١ زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص٣١.

٢ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، ص٩٢.

وجه الشّبه– والمفضّل عليه الذي هو المشبّه به؛ ففي قولنا (أوفى من السموأل)[١] تتشكّل الصورة من علاقة الوفاء بالسموأل، ومن تفاعل ذينك الركنين لإثبات حكمٍ من الأحكام للمشبَّه. على أنّ هذا المنطق لا ينفي بحالٍ تنزّلها في سياقها، من حيث اعتلاقها بالمشبّه الذي يفضل السّموأل في الوفاء، والذي دونه لا تكتمل معالم الصورة بحالٍ، تلك التي تؤسَّس في جوهرها على تقريب المراد وتصويره بصورة المألوف المتعارف المصطلح عليه .

ومهما يكن من أمر، فإنّ أظهر ما يعنينا ههنا أنّ المشبّه به في هذا النوع من التشبيه يرقى إلى أن يكون (رمزا)[٢]، وبيّنٌ ما لسلطة الرّمز من دورٍ في خدمة أنساق الخطاب الحجاجيّة؛ إذ مناطه على الأرضية الثقافية المشتركة التي تجمع الباثّ بمتلقّيه، ولمّا كانا متّفقين على أهميتها مؤمنين بقداستها، فإذا ما رام أحدُهما حمل الآخر على الإذعان لم يحتجْ سوى أن يحرّك في ذاته قداسة هذا الرمز، ولقد عبّر أبو هلالٍ العسكريُّ عن بروز هذا المنزع في حشدٍ من الشخصيات العربية المتعالمة خاصّة، فقال: "وشُهِر قومٌ بخصالٍ محمودةٍ، فصاروا فيها أعلاما، وجرَوْا مجرى ما قدّمناه كالسّموأل في الوفاء، وحاتمٍ في السخاء، والأحنفِ في الحِلم، وسحبانَ في البلاغة، وقِسّ في الخطابة، ولقمانَ في الحكمة. وشُهِر آخرون بأضداد هذه الخصال، فشبّه بهم في حال الذم كباقِلٍ في العِي، وهبنقةَ في الحمق، والكسعيِّ في الندامة، ومادِرٍ في البخل"[٣].

وعليه، فلعلّ هذا هو المسوّغ الناهض بابن زيدون على الاكتفاء بالتلويح بالمشبّه به دون التعويل على بنية المثل التشبيهيّة المُصَدَّرة بأفعل التفضيل، إيمانا منه بمدى انتمائها إلى المشترك المُشاع المتواتر، ولعلّ ذلك ما يُثبِت الطاقة الحجاجيّة لهذا الضرب من الأمثال أكثر من غيره؛ ذلك أنّ المتلقي يتقبله باطمئنان بحكم فعل التواتر فيه، ولا بأس من التذكير بالموطنين اللذين تُرجِم بهما هذا البعد من ترسّل ابن زيدون بما نصّه :

١– " حَتّى خَيّلتَ أنّ يُوسُفَ –عَليْهِ السّلامُ– حَاسَنَكَ فغضَضْتَ مِنهُ، وَأنّ امْرَأة العَزيْزِ رَأتكَ فسَلتْ عَنهُ، وَأنّ قارُوْنَ أصَابَ بَعْضَ مَا رَكَزْتَ ... وَبَلقِيْسَ غَايَرَتِ الزّبّاءَ عَليك ... وَكليبَ بنَ رَبِيْعَة إنّما حَمَى المَرعى بِعِزّتِكَ ... والسّموءَل إنما وَفى عَن عَهدِكَ، والأحنفَ إنما احتبى في بردك، وحَاتِمًا إنما جادَ بِوَفرِكَ، ولقِيَ الأضيافَ ببِشرِكَ ... والسّلَيك بنَ السّلكة إنما عدَا على رِجليك ... وقيسَ بنَ زهيرٍ إنما اسْتَعَانَ بدَهَائِكَ، وإياسَ بنَ مُعاويَة إنما اسْتضاءَ بِمِصْبَاحِ ذكَائِكَ، وسَحْبَانَ إنمَا تَكَلمَ بِلِسَانِكَ ... "[٤].

---

١ مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٤٦.

٢ راجع الصفحة (٤٨) وما بعدها من الدراسة .

٣ أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص٢٤٣. وقد يكون الرمز ذاتيّا، ظاهرهُ شيء، وباطنه آخرُ انظر: سامية الدريدي، ص٢٣٧– ٢٣٨.

٤ ديوان ابن زيدون، ص٦٣٧– ٦٤٤.

٢- " **حتى إنّ باقِلا موصوفٌ بالبلاغة إذا قرِنَ بك، وهبنقة مُستحقّ لاسم العقل إذا نسِب إليك، وأبا غبشانَ محمودٌ منه سدادُ الفِعل إذا أضيف إليك، وطوَيْسا مأثورٌ عنه يُمْنُ الطائر إذاقيسَ عليك** " [١].

وعليه، فتتجلّى ملكة ابن زيدون في إقناعه متلقّيه أو إفحامهم بقدرته على التحسين والتقبيح اتّكاء على هذا النوع من التشبيه المثليّ؛ إذ الغرض من أوّل النموذجين هو أن يبيّن حال ابن عبدوس كما تُهَيَّأ إليه نفسُه ويراها، وأنه يتّصف بـ(الوفاء، والبأس، والذّكاء واللّسَن، ...) إلّا أنّ ابن زيدون لم يجد خيرا من أن يَدُلّ على مثلها من تصويره إيّاه شبيها بـ(السموأل، والأحنف، وإياس، وسحبان، ...) فصار قصدُه في ذلك أبيَنَ وأكشفَ، وكأنّ في منحه إيّاه كامل الشيء تمهيدا لهدمه مبلغا في الحجاج بعيدا. أمّا ثاني الموطنين المُعتَمَد فيهما على هذا الضّرب من التصوير فلا يكاد يخرج عن سابقه إلا بكونه تقبيحا مكشوفا دُلَّ به على صفات الخصم مصوّرة مشاهدة، ومعلوم ما للمشاهدة من تحريكٍ للنّفس، وتمكينٍ للمعنى من القلب على الرغم من كونها ههنا شُحنت بأبعاد ذاتية خالصة اصطنعها ابن زيدون وأبرز معها غريمَه ذاتا عارية لا يسترها ستر.

والحاصلُ أنّ تلك الرموز الإشاريّة المثليّة المعقودة في ذينك الموطنين من ترسّل ابن زيدون لا تخرج عن كونها عناصر تصويريّة قارّة مركوزة، يُصار إليها لـ"تقريب المراد من العقل وتصويره بصورة المحسوس؛ فإنّ الأمثال تصوّر المعاني بصورة الأشخاص لأنها أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواسّ"[٢]، ولأنّ اشتراك ركني التشبيه معها في الصّفة مؤدّ إلى أن يَسُدَّ أحدُهما مسدّ الآخر وينوب منابه. وعليه، فلمّا كان وجه الشبه فيها صريحا بيّنا لقاء اعتلاقه بتلك الصور المركوزة التي تثار في ذهن متقبّلها حال تلقّيها، فلا حاجة ملحّة معها لفضل تبصّر ومزيد تأوّل. والحقّ أنّ هذا الوجه من الصورة أقلّها شأوا في الحجاج على أهمّيته؛ ذلك أنّ البناء الذي تتشكّل مادّة الصورة وفقه تشكّلا حجاجيّا من شأنه أن يؤدّي إلى الإقناع حين ينطوي على فضاءٍ مساءَليّ يرتُقه المتقبّلُ، وإنّ أظهر ما يكون عليه ذلك الوجهُ الآتي :

---

١ ديوان ابن زيدون، ص ٦٥٩- ٦٦٠.

٢ السيوطي: معترك الأقران، ج٢، ص٤٦٥.

(ب) التمثيل المنتزع المتأوَّل [1] :

<u>أولا: في أمرين مضمومٌ بعضُهما إلى بعض :</u>

وقد سبق الإلماع إلى أنّ سبيله سبيلُ الشيئين يُمزج أحدهما بالآخر حتّى تحدث صورةٌ غير ما كان لهما حال الإفراد، لا سبيل الشيئين يُجمع بينهما وتُحفظ صورتهما، و"مثاله أن يتعدّى الفعلُ إلى شيءٍ مخصوصٍ يكون له من أجله حكمٌ خاصّ، نحو كونه واقعا في موقعه وعلى الصّواب، أو واقعا غير موقعه كقولهم: هو كالقابض على الماء، والرّاقم في الماء، فالشّبه ههنا منتزع ممّا بين القبض والماء وليس بمنتزعٍ من القبض نفسِه. وذلك أنّ فائدة قبض اليد على الشّيء أن يحصل فيها، فإذا كان الشيء ممّا لا يتماسك ففعلك القبضَ في اليد لغوٌ، وكذلك القصد في الرّقم أن يبقى أثرٌ في الشيء، وإذا فعلتَه فيما لا يقبله كان فعلك كلاً فعلٍ. وكذلك قولهم: يضرِبُ في حديد بارد، وينفخ في غير فحم"[2]. والحقّ أنّ هذا الجنس من التصوير أعلى من سابقه كعبا في الحِجاج[3]، ومثاله في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

١- " **ونَفَخْتْ في غيرِ ضَرَم** " [٤].

٢- " **وهل يجتمعُ لي فيكَ إلا الحَشَفُ وسُوْءُ الكِيْلَةِ؟ ويقترنُ عليّ بك إلا الغدة والموتُ في بيتِ سَلوليّةٍ؟** " [٥].

٣- " **فلا غرْوَ: قد يَغَصّ بالماءِ شارِبُهُ** " [٦].

٤- " **وأنّى غلبني المُغلّبُ؟ وفخَرَ عَليّ العاجزُ الضّعيفُ؟ ولطمتْنِي غيرُ ذاتِ سِوَارٍ؟** " [٧].

٥- " **وإنْ كنتَ في ذلك كدابِغَةٍ وَقَدْ حَلِمَ الأدِيْمُ** " [٨].

٦- " **أوْرَدَهَا سَعْدٌ وسعدٌ مُشْتَمِلْ ما هكذا تورَدُ يا سعدُ الإبِلْ** " [٩].

---

١ ويطلق الجرجاني على وجه الشبه الحاصل به أحيانا (الشبه العقلي) لحاجته إلى إعمال فكر وروية، ولكونه ينتزع انتزاعا. انظر أسرار البلاغة، ص٧٣ .

٢ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٧٦.

٣ انظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص٥٦٢.

٤ ديوان ابن زيدون، ص ٦٥٣.

٥ المصدر نفسه، ص ٦٧٣– ٦٧٤.

٦ المصدر نفسه، ص ٦٨١– ٦٨٢.

٧ المصدر نفسه، ص ٦٩٨– ٦٩٩.

٨ المصدر نفسه، ص ٧٢٢.

٩ المصدر نفسه، ص ٧٢٤.

وبيانُ ذلك في مطلع تلك الأمثلة أنّه احتيج لحصول وجه الشّبَه المعقود بين المشبّهَين في مادّة المثل **(لو كنتُ أنفخُ في فَحْم)**[١] أنْ يتعدّى الفعلُ **(نفخ)** إلى شيءٍ مخصوص وهو **(غير ضرم)**[٢]؛ والنكتة في ذلك أنّ هذا الشبه مُنتزَع متحصَّلٌ ممّا بين النفخ وغير الضرم، فإذا كان في ضَرَمٍ ففعلُ النّفخ ممّا يرجِعُ بنفعٍ وطائلٍ على صاحبه، على أنّ مرمى استعمال هذا المثل يقوم على انعدام الفائدة من طلب الشيء جرّاء عدم التمكن منه، وهذا هو وجه الشبه المتحصِّل لدى وسيطة ابن عبدوس في مساعيها البائدة الخاسرة .

وكذا الأمر في سبيل تحصّل الغرض من **(الحَشَف)**[٣] في امتزاجه بـ**(سُوْءِ الكَيْلِ)**[٤] وامتياحه وامتياحه معه، لِينتجَ عن اجتماعهما حكمٌ خاصٌ مُنتزَع يُعبِّر عن فداحة أمر مشبّهِه ابن عبدوس باجتماع خصلتين إحداهما شرٌّ من الأخرى مضاعَفة في الغُبن، لم يكن لِيتحصَّلَ حال إفراد كلّ منهما. ولا يكاد المثل الذي ولاه يخرج عن حُكمه، إذ هو ممّا يَصدُر معه عن قطبٍ دلاليّ وأغراضيّ واحد، وكذا فوجه الشبه من كليهما مُستبطَنٌ من امتزاج عنصرين، ومأخوذ من تعدّي أحدِهما إلى الآخر، فلو أفرِدَت **(الغدّة)**[٥] أيضا ولم تُضَف إلى **(الموتِ في بيتِ سَلوليّة)**[٦] لن تجد شبَها بينها وبين ما يُضرَب هذا الكلام مثلا له؛ لأنه يضرب تعمدا في خصلتين تجتمعان وإحداهما شرّ من الأخرى، وهذا لا يوجد في الغدة والحشف منفردين، وإنّما يوجد في امتياح كلّ منهما بقرينة يتمخض الشبه عن اجتماعها بها .

وأمّا الماءُ، فمن حيث اعتماد الغاصّ عليه دون غيره حينَ غصّته لإزالتها، فإنّ انقلابه لِمسبّبٍ لها، وتعدّي فعلِ الغصّ إليه (وحدَه) ينجُم عنهما وجهٌ في الشبه مخصوص؛ كونه يُضرب " لمَن دُهِيَ من حيث يَنتظر الخلاص والمعونة"[٧]، وهذا لا يوجد في **(الغصّ)** من حيث هو غصٌّ، وإنّما يوجد في الغص إذا وقع بـ**(الماء)**. وهذا عين مُراد ابن زيدون من ضرب هذا المثل في موضعه المخصوص من جِدّيته، بُعيد مناجاته أميره أبا الحزم، تذكيرا له بمتانة ما كان يجمعهما من علاقة حميمة، فإن كان سلبه السّتر الذي أسدله عليه، وانتزع منه ما حلّاه به من أنسه وإقباله، فلا عجب في هذا؛ إذ "قد يَغَصّ بالماءِ شاربُهُ، ويقتلُ الدواءُ المُسْتَشْفِيَ بِهِ " [٨].

---

١ الميداني: مجمع الأمثال، ج٣، ص١٠٢.

٢ الضرَم: التهاب النار. حاشية الديوان، ص ٦٥٣.

٣ الحشف: أردأ التمر. مجمع الأمثال، ج١، ص ٣٦٧.

٤ الكِيلة: اسم هيئة من الكَيل، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٧.

٥ يقال: أغدّ البعير إذا صار ذا غدة، وهي طاعونة. مجمع الأمثال، ج٢، ص ٤١٣.

٦ سَلولية: امرأة من سلول، وهي عندهم أقل العرب وأذلهم. مجمع الأمثال، ج٢، ص ٤١٣.

٧ الميداني: مجمع الأمثال، ج٣، ص ٥١٤.

٨ ديوان ابن زيدون، ص ٦٨١.

وكذلك الأمر فمن الممكن أن يتحصّل فعلُ **(اللطم)** – والمراد به التعدي والظلم– ممّن يفوقون الشخص منزلة أو يساوونه على أقلّ تقدير، لكنه حالَ اقترانه بـ**(غيرِ ذاتِ سِوَارٍ)**[١] فإنّ دَلالة جديدة تتفرّعُ عنه، وقد احتاج الشبه إليها لأنّه مأخوذ ممّا بين المعنى الذي هو اللطم، وبين حال من يلطم ويتعدّى ويظلم، والذي هو دون ابن زيدون مكانة ومنزلة. وفي هذا الوجه من الشبه يعقد ابن زيدون صلاتِ التشبيه مع "خصومه السياسيين الذين انضموا إلى خصومه العاشقين، فتكوّن من هؤلاءِ وأولئكَ حِلفٌ عظيم، وجد الفرصة مهيأة في نفس الأمير فاهتبلها، وسدّد للشاعر أعنفَ الضّرَبات"[٢]. ولعلّ هذا الذي دعاه قبيل ضربه المثل السابق إلى التصريح بقوله: "فكيف؟ ولا ذنبَ إلا نميمة أهداها كاشِحٌ؟ ونبأ جاء به فاسق، وهُم الهمّازون المشّاؤون بنَمِيم، والواشون الذين لا يلبَثون أن يصدعوا العصا، والغُواة الذين لا يتركون أديما صحيحا، والسّعاة الذين ذكرهم الأحنف بن قيس، فقال: ما ظنك بقوم الصّدق محمودٌ إلا منهم ؟! " [٣].

وقد يتوهم الناظر بحضور أداة التشبيه فيما ولاه من نموذج أنّه تشبيه صريح بيّن غير مُنتزَعٍ ولا مُتَأوَّل، على أنّ نظرة فاحصة لفحوى المثل حالما تقود لاستبعاد هذا الظن واطّراحه؛ إذ النكتة ليست متحصّلة من فعل **(الدّابغة)**[٤] في الجلد بإصلاحه، بل هي ناجمة عن شرط اجتماعه بـ**(الأديمِ وَقد حَلِمَ)**، أي "انتهى فسادُه، وذلك أنّ الجلد إذا حلم فليس بعده إصلاحٌ"[٥]، وهذا هو غرض ابن زيدون من مخاطبته أبا بكر بقوله: "إنك في محاولتك إصلاح أمري مثل من تدبَغ الجلد وقد كاد يتمزق"[٦]، ونراه بذلك مثّل لحالٍ بأخرى حيّة ماثلة للعيان، ولعلّه وقع من التصوير المراد عقدُه في موضع المثل بأبعد البعد.

ولا يكادُ آخِرُ هذه النماذجِ يخرج عن طريقة ما سبقه، فنرى فعل مَن **(يرِدُ الإبِلَ)**[٧] متعدّيا إلى إلى حال وهيئة بعينها تخصّه، وهي كونه **(مُشْتمِلا)**[٨]، فأتتْ على جُملةٍ من الحال وقد احتاج

---

١ ذات سوار: هي الحرة، فجعل السوار علامة للحرية؛ لأن العرب قلما تلبس الإماء السّوار. مجمع الأمثال، ج٣، ص٨١، وص١٣٤.

٢ علي عبد العظيم: ابن زيدون، عصره وحياته وأدبه، ص١٨٠ .

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٩٥ – ٦٩٦.

٤ التي تدبغ الجلد، أي تصلحه، انظر: حاشية الديوان، ص ٧٢٢، والميداني: وانظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٣٥.

٥ الميداني: مجمع الأمثال، ج٣، ص٣٥.

٦ حاشية الديوان، ص٧٢٢. وكان علي عبد العظيم قد أورد تأويلا آخر بقوله: أو إنني في محاولة استدرار عطفك عطفك عليّ كمن يحاول استعطاف من لا يعطف. وكان أن أورد نص المثل بضم التاء في (كنت) استتباعا لهذا المعنى، على أننا نستبعده ونغلب ما قد ورد ما قد أورد في المتن .

٧ أي: يعتني بها ويحسن القيام عليها، انظر: حاشية الديوان، ص٧٢٤.

٨ مشتمل: ملتف بكسائه. حاشية الديوان، ص٧٢٤، وانظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٧٢ .

الشبه إليها، لأنّه مأخوذ ممّا بين المعنى الذي هو إيراد الإبل وبين هذه الحال، ليستويَ بها مراد ابن زيدون في وصفه حال القاضي ابن المكوي لمخاطَبه أبي بكر النحويّ، وما كان من أمر اتّباعه هواهُ في إنفاذه لحكمه الظالم المتسرع، شأنُه في ذلك شأن مَن يرد الإبل وهو ملتفّ بكسائه، دون تأنّ تُدرك بعض الحاجة به، أو استتباتٍ تؤمَنُ مُواقعة الزّلل معه .

وأيّا كان من أمرٍ، فالبيّن أنّ بنية التمثيل في كلّ من النماذج السّابقة مغايرة لبنية التشبيه؛ إذ إنّ هذا الأخير لا يقيم تشابها بين عنصرين بل بين بنيتين. بعبارة أخرى فليس هو بقائم على علاقةِ تشابه وإنما هو قائم على (تشابهٍ في العلاقة)، وإنّ ذلك يستتبع بالضرورة ألا يكون الضّربان واقعين في نفس المستوى من حيث النجاعة الحجاجيّة في مواجهة أصناف المخاطَبين؛ إذ إنّ التشبيه البيّن السّطحيّ الصّريح لا يمكن أن يوفّر طاقة في الحِجاج توازي ما لهذا الضّرب منها، والسّبب في ذلك أنّ الكلام فيه لا يترك للمتلقّي فضاء ضمنيّا يتحرّك داخله ويحاول رتْقه، ذلك أنّ مدار الحجاج على المحلّ الشّاغر الحاثّ للذهن الداعي له على التفكير في الوجه الذي به كان انعقاد الصورة، ولمّا كانت السبيل التي يقطعها المتقبّل لقاء الظّفر به ليست بالأمر الهيّن المبذول في التمثيل، فإنّ في ذلك مدعاة لارتقائه درجة في سلّم الحجاج[١] كون نقطة الانطلاق في الحجاج تأسيسا على هذا الضرب كامنة في المسكوت عنه، لا في الظاهر المكشوف؛ إذ ينشأ عنه مفهومان الأوّل مباشر والثاني ضمنيّ، على أنّه ببلورة هذا الثاني يكون التمثيل استكمل أركانه وسُدّ المحلُّ الشّاغر فيه وأدّى وظيفته في الحجاج على خير وجه وأكملِه[٢]، وفيما يردف بيان ذلك وتفصيله :

---

١ انظر في ذلك: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٦٢٧، ٦٤٧.

٢ استمددنا هذه الرؤية من عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، على أنّ فحواها يؤسس على مبدأ القياس الحجاجيّ. انظر: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٢٥٢ وما بعدها.

رقم النموذج ومفاده:	المفهوم الأوّل الحاصل من النموذج:	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقا من الأوّل:
١. نفخت في غير ضرم	لا طائل من النفخ إلا إذا كان في ضرم	إذن: لا أمل مرجوّا في مساعي وسيطة ابن عبدوس لدى ولادة
٢. هل يجتمع لي فيك إلا الحشف وسوء الكيلة؟ ويقترن عليّ بك إلا الغدة و الموت في بيت سلوليّة؟	في اجتماع الحشف إلى سوء الكيل، والغدة إلى الموت في بيت سلوليّة أسوأ الحال	إذن: حال ابن عبدوس لا أردأ منها؛ كونه يجمع خصلتين إحداهما شرّ من الأخرى
٣. قد يغصّ بالماء شاربه	الغصّ إذا كان من الماء دلّ ذلك على انعدام الأمل	إذن: لا أمل لابن زيدون، إذ شقاوه كان من أقرب الناس إليه
٤. لطمتني غير ذات سوار	اللطم يدلّ على تحقير بالغ، فإذا كان من غير ذات سوار دلّ على تحقير لا مزيد عليه	إذن: بلغ ابن زيدون مبلغا من التحقير لا مزيد عليه؛ إذ إنّ مَن كان سببا فيه حقير
٥. كدابغة وقد حلم الأديم	إذا كانت الدباغة بعد أن حلم الأديم، دلّ ذلك على رجاء ضئيل في صلاحه	إذن: أمل ابن زيدون في عفو أبي جهور بوساطة أبي بكر النحويّ ضئيل
٦. أوردها سعد وسعد مشتمل	إذا اعتُني بالإبل حال الاشتمال قاد ذلك إلى تردّي حالها وهلاكها	إذن: لو استمع القاضي ابن المكوي لقول ابن زيدون لكانت حاله أفضل مما هو عليه

ثانيا: في جُملةٍ من الكلام :

وهذا – على حدّ زَعم الجرجاني – التشبيهُ الحقيقيّ الأولى بأن يسمّى تمثيلا لبعده عن التشبيه البيّن الصّريح، وهو "الذي لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثرَ، حتى إنّ التشبيه كلما أوْغل في كونه عقليّا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر... ووجب لها نسقٌ مخصوص كالنسق في الأشياء إذا رُتّبت ترتيبا مخصوصا كان من مجموعها صورةٌ خاصّة"[١]. وقد يُغضى عن هذا الفرع ويهمَل في كثير من الدراسات البلاغية، على أنّه يعكس مبلغ حصافة الجرجانيّ في تأوّله الأنساق التي بها تُكتشف الصورة، وأنّها قد لا تنحصر في الجملة الواحدة بل كثيرا ما تتعدّاها إلى الجملتين أو الثلاثة .

وإذا ما تعهّدنا هذا القول بالنظر ألفينا له حضورا في ترسّل ابن زيدون سواءٌ أكان منشؤه ضمَّ عبارتي المثل إحداهما إلى الأخرى فيه عن طريق بعض الوسائل اللغوية كالشرط في تأليفه بينهما ليصبحا بحكم الجملة الواحدة، أو في أكثر من ذلك من العبارات المثليّة التي ينبئ اكتمال معنى الصورة بفَقر الواحدة إلى صاحبةٍ لها. وقد يُظن بأنّ مسوّغ هذا الضرب التوكيد، على أنّ إعمال الحيلة والتأمل في بعض النماذج ينبئ بأنّ الغرض الحقيقيّ من الصّورة لا يتحصّل إلا بانتزاعه ممّا بينها جميعها؛ إذ الشبه فيها واقع "على التشابك والتداخل، دون التباين والتزايل"[٢]، ومن ذلك في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

١. " **ولولا أن جَرحَ العَجْمَاءِ جُبَارٌ، لَلَقِيْتَ مِنَ الكَوَاعِبِ مَا لاقى يَسَارُ** " [٣].

٢. " **فإنْ وَجَدْتَ مِحَزّ الشفرَةِ، فالعَوَانُ لا تعَلمُ الخِمْرَة** " [٤].

٣. " **فكَدِمَتْ في غيرِ مَكْدَمٍ، واسْتَسْمَنَتْ ذا وَرَمٍ، ونَفخَتْ في غَيْرِ ضَرَمٍ، وَلمْ تَجِدْ لِرُمْحٍ مِهَزا، وَلا لِشَفْرَةٍ مِحَزا، بل رَضِيَتْ مِنَ الغنيمَةِ بالإيَابِ، وَتَمَنتِ الرّجُوعَ بِخفيْ حُنَيْنٍ، لأني قلتُ: لقدْ هَانَ مَنْ بَالتْ عَليْهِ الثعالِبُ** " [٥].

---

١ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٧٩.

٢ المصدر نفسه، ص٨١.

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٣. جرح العجماء جبار: حديث شريف استحال مثلا لشدة ضربه لما يستهان به، العجماء: البهيمة، جبار: هدر، وعدم القصاص في جرح البهيمة لأنها لا تعقل . ويسار: عبد أسود دميم يقال له يسار الكواعب؛ لأن النساء كن يضحكن منه لقبحه، فكان يظنهن معجبات به، حتى نظرت إليه امرأة مولاه فضحكت فطمع بها وراودها، فقالت له: مهلا فإن للحرائر طيبا أشمك إياه، فقال :هاتيه، فأتت بطيب وموسى فأشمته الطيب، ثم أنحت بالموسى فقطعت أنفه فصاح، فقالت: صبرا على مجامر الكرام، فضرب به المثل. انظر: حاشية الديوان، ص٦٦٣، ومجمع الأمثال، ج٣، ص٥١٦ – ٥١٧.

٤ ديوان ابن زيدون، ص ٧٥١.

٥ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٥٣.

٤. " **فما أراك إلا قد سَقط العَشَاءُ بِكَ عَلى سَرْحَانٍ، وَبِكَ لا بِظَبْيٍ أعْفَرَ، قد أعذَرْتُ إنْ أغنَيْتُ شَيّا، وأسْمَعْتُ لوْ نَادَيْتُ حَيّا، وقَرَعْتُ عصا العِتابِ، وحذرْتُ سُوْءَ العِقابِ:**

إنّ العَصَا قُرِعَتْ لِذِي الحِلمِ والشيْءُ تَحْقِرُهُ وَقدْ يَنمِيْ " [١].

ولعلنا إذ ذاك نستظهر براعة ابن زيدون – في النموذجين الأوّلين – في صهره مثلين مستقلين بنصّهما ودلالتهما وبوُجهةِ الشبه المتمخّضة عن انفراد كلّ منهما معا، ليجعل حكمَهُما حكمَ الجملة الواحدة من حيث دخل في الكلام معنىً يربط إحداهما بالأخرى حتّى صارت واحدتُهما بمنزلة الاسم المفردِ في امتناع أن تحصلَ به الفائدة. وذلك أنّ المقصود من الكلام في أوّلهما اجتماعُ هوان ابن عبدوس وضعة شأنه لدرجةٍ استحال معها دمُه هدَرًا، إلى تمكّن ابن زيدون من إلحاقه بيسار الكواعب في مصيره المشؤوم، على أنّ شرط امتناع القيام بذلك واقعٌ، وهذا ما منع جوابَه من التّحقق، وعن كليهما تمخّضت الصورة على سبيلٍ من التواشج والتعاضد. كذلك فإنّ المقصود الناجم عن انخراط المثلين **(لمْ أجِدْ لِشَفَرَتِي مِحَزا)**[٢] و**(العَوَانُ لا تعلم الخِمْرَةَ)**[٣] في ثاني النماذج يقضي بأن يجود أبو بكر على ابن زيدون بعزمه إنْ هو وجد مجالا له، فليس هنالك من كفءٍ له سواه كونه رجلٌ مجرّب خبير، على أنّ امتناع هذا الأمر مقرون بتهيؤ الحال لاستنجاز مطلوبه من أميره واستشفاعه.

ومن الواضح في كون الشبه في النموذجين التاليين مُعَلقا بمجموع جملِ كلٍّ منهما؛ فـ"لا ينبغي أن تُعدّ الجملُ في نحوهما بِعَدّ التشبيهات التي يُضَمّ بعضُها إلى بعضٍ، والأعراضِ الكثيرة التي كلّ واحد منها مُنفردٌ بنفسه، بل بِعَدّ جملٍ تُنَسّقُ ثانية منها على أوّلةٍ، وثالثة على ثانيةٍ وهكذا" [٤]. وقد يُظنّ في ثالث النماذج مثلا أنّ إحدى العبارات المثلية تنفرد وتُستعمل بنفسها تشبيها وتمثيلا، وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الحكم لا يخرج عن وجهٍ من الصّواب، إلا أنّ ذلك لا يكون كذلك عند حُسن التأمّل والتأوّل؛ إذ ما من مسوّغ لدى ابن زيدون من بث حشدها في هذه البؤرة الضّيقة من خطابه بقصد تكثيفها وتبئيرها سوى أن تنجم لمجموعها صورة خاصة، فهذا النسق قد برز فيه تدرّج الصورة شيئا فشيئا وقد أتْبِعت فيها النتائج بالمسبِّب، وقد قصد ابن زيدون منه أن

---

١ ديوان ابن زيدون ورسائله، ص ٦٧٥– ٦٧٦ .

٢ مثل يضرب في تعذر الحاجة، أي لم أجد مجالا لعزمي لأعتزم، الشفرة: السكين العريضة العظيمة، محزا: مكان الحز. حاشية الديوان، ص٦٥٣ ، ٧٥١.

٣ العَوان: النّصَف من النساء، الخِمرة: طريقة وضع الخمار على الرأس، أي أنها لا تحتاج إلى تعليم. وهو مثل يضرب للرجل المجرب الخبير، العارف بدقائق الأمور، والمراد: إذا وجدت مجالا للقول فقل. حاشية الديوان، ص٧٥١.

٤ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٧٩.

يرسم معالم صورة الوسيطة وقد خابت مساعيها أيّ خيبة، فاكتفت بالرجوع إلى بيتها سالمة بعد أن طلبت شيئا لم تتمكن من نواله، وإنّ هذا التدرج في وصف الخيبة من حقه أن يُتحصّل بنسق مُتوال ممّا بين العبارات المثلية المذكورة بحيث تنجم الصّورة عن صهرها، ويتعلق الحكم بمجموعها على سبيلٍ من التوالج والتداخل .

ويجلو النموذج الأخيرُ ميل ابن زيدون إلى ترسّم هذه الطريقة في المواضع التي يؤسِّس فيها لرسم معالم صورة الخيبة، فإنْ كان في سابقه يتعهّد الوسيطة بتصويره ملامحها، فهو ههنا يجلو الغبار عن صورة ابن عبدوس نفسِه وقد خابت مساعيه وباءت بالفشل الذّريع. ولو تأملنا مقصوده لما وجدناه يتحصّل لنا إلا بمجموعِ الكلام وهو منتزعٌ من تواشجه لدرجة أضحى فصلُ بعضه عن الآخر والاستغناء عنه مُخلّا بالمغزى من التشبيه، وهو التدرّج من وصف معالم الصورة الخارجية ثم التوغل في عمقها أكثر؛ فابن عبدوس شأنه شأنُ من سعى لغنيمةٍ فقادَهُ سعيُهُ إلى تَهلكةٍ، وهذا ما أدّى بابن زيدون إلى الشماتة به، على أنّ ذلك لم يكن لولا عدم ازدجاره وقد نبّهه قبلا ولم يُنَبَّه، ظنا منه بأنّ ذلك أمرٌ هيّن، على أنه وإن كان كذلك فقد كبُر واستشرى لدرجة أمسى معها لا يطيقها.

نخرج ممّا سلف بأنّ ابن زيدون كان قد ضبط منذ البدء – وفي غضون هزليته خاصّة – مشروعا يهدف إلى المحاجّة والإقناع عن طريق التصوير والتخييل، وقد استمدّ ثراءَه وخصوبته من التنفس داخل معالم ثقافته المثلية والتوسّل بما تحوزه من طاقات تصويريّة راوح معها بين ضروب التشبيه والتمثيل قاصدا من ذلك وصول غرضه إلى الذهن على درجة خاصّة من البيان، وإنّ أظهر ما يمكن أن يقع ذلك فيه الشكلُ التمثيليُّ الذي ينماز عن التشبيه العاري في كونه ينقل المتلقي من هذا الطرف إلى ذلك بنوعٍ من الاستدلال، وإنّ هذا بالضرورة أعقدُ وأكثرُ استثارة للمخيّلة وألذُّ في النفس وأعلقُ في الذهن؛ لأنّ "مبدأ الصّياغة المؤثّرة التي تستميل المتلقي، لا يمكن أن يقوم دون عملية التجسيم أو التقديم الحسّيّ المُستبطَن، وتلك بدورها – إذا أجيد تحقيقها – يمكن أن تؤديَ إلى الاستمالة والإثارة"[١] بعد أن كانت مجرّد إمتاع بتصويرٍ مُعجِب مستطرَف. وإنّ من أظهر الوجوه الحِجاجيّة الناجمة عن جُلّ تلك الأشكال التصويريّة المتواترة اتّكاءً على مادّة الأمثال أنّها تنبني على معنىً هو محلُّ خلافٍ لا اتّفاقٍ في الخطاب، وأنّ من شأنها أن توجِّه الدلالة في الكلام وجهة حجاجيّة مخصوصة لما تثيره في النّفس من الاستطراف، ولما تسهم به من دفع المتقبّل إلى الإسهام في إنتاج قسمٍ منها بتأوّله لها، وانطلاقه من الضمنيّ فيها. ينضاف إليه أنّ بلورة الحجاج على هذا البعد المستمدّ من الأمثال خاصّة نابعٌ من كونها (لا تُجادَل)؛ ولا غرو إذ فضلا عن كونها مستمدّة من رصيد المجموعة الثقافيّ والرمزي وانتمائها لنظام قيميّ ثابت

---

١ جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص٢٥٩.

الأركان لا يتزحزح (المَواضِع)، على أنّ ممّا ينضاف إليه أنّ اعتراض المتقبّل عليها يستلزم توكؤَه على مثلها، ولعمري إنّ ردّ ما يَعرض عليك مخاطِبك على وجهٍ من التصريح لأيسرُ من ردّ ما يجسّده ممَثّلا، وما تستنتجه أنت بنفسك بوساطة مجهودك التأويليّ [1].

وممّا تحسن الإشارة إليه ههنا بأنّ إقرار الغاية من سَوق ضروب التصوير تلك للاحتجاج على صواب الفكرة واستدراج المتقبّل نحو الإقرار بها قد يُظنّ معه بأنّ الجانب الفنّي فيها هُمّش وغمِط حقّه، والرّأي عندنا بأنّ الجمال الناجم عن المراوحة بين تلك التمثيلات بادرةٌ أولى للانصياع لمنطقِ الكلام المؤذن بحصول الاقتناع؛ "فالصورة بصفتها تخاطب في المتلقّي وجدانه وفكره معا فهي تؤثّر فيه وتقنعه، أو تعمل على إقناعه في الوقت نفسه، وهل الفكر والوجدان أحدُهما بمعزلٍ عن الآخر؟ ثم أوَليس التأثير يمهّد للإقناع ؟ " [2].

---

١ راجع الصفحة (٥٠) من الدراسة.

٢ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص٦٥٦. وانظر: جابر عصفور، ص٣٨٢- ٣٨٣. وراجع الصفحة (٤٦) من الدراسة.

المبحث الثاني: الإيجاز :

للإيجاز في الطرح الحجاجيّ المكانة المركزيّة؛ فـ"حجاج موجزٌ حسَن الترابط أقربُ إلى القبول، وألصق بالذاكرة، وأقدر على الإثارة من ثرثرة مطوّلة"[١]، وهو ما يشدُد عليه قول أبي الوليد الباجي حيث تحدّث عمّا يتأدّب به المُناظِرُ المُحتجّ، فقال: عليه أن "يجتهد في الاختصار؛ فإنّ الزلل مقرون فيه بالإكثار"[٢]. ولا غرو إذ الإيجاز يُجابِه العدوّين القاتلين في كلّ خطابٍ حجاجيّ وهما النسيان وعدم الانتباه[٣]؛ فالقصير الموجز أنفذ إلى الأسماع وأحسن موقعا في القلوب والأذهان، وهو "في الصّدور أوقعُ، وفي المحافل أجولُ"[٤]. ولا جرَم أنّ اشتراط الإيجاز في القول الحجاجي إنّما هو تجسيدٌ لحفاوة العرب جملة بالإيجاز، وامتداحهم طريقته في الكلام إلى درجةٍ حدُّوا معها البلاغةَ به، وجعلوه مقوّما دلاليا لها، وفي ذلك يورد أبو هلالٍ العسكريُّ: "وقيل لبعضهم: ما البلاغة؟ فقال: الإيجازُ، وقيل: وما الإيجازُ، فقال: حذفُ الفُضول"[٥]، "وجاء في كتاب الأدب والمَروءة: إذا قيل لك: أيّ شيءٍ أطول؟ فقل: الكلام. وإذا قيل لك: أيّ شيء أقصر؟ فقل: الكلام؛ لأنّ الكلمة الواحدة قد تكون جوابا لألف كلمة، وقد يكون جوابُها ألفَ كلمة وأكثرَ"[٦]، وفي قانون البلاغة جاء أيضا "أنه سُئل بعض الناس عن البلاغة، فقال: هي لمحة دالّة، وهذا مذهبُ العرب وعادتُهم في العبارة، فإنّهم يُشيرون إلى المعاني بأوحى إشارةٍ، ويَستحبّون أن تكون الألفاظُ أقلَّ من المعاني في المقدار والكثرة"[٧]، وفي تعريف الإيجاز يقول ابنُ حجّة الحمويُّ: "هو أن يكون اللفظ القليل مشتملا على المعنى الكثير بإيماءٍ ولمحةٍ تدلّ عليه "[٨].

---

١ ليونال بلنجي (Lionel Bellenger)، الحجاج: مبادئه وطرائقه، L'argumentattion: principles et (methods)، ط٢، باريس، ١٩٨٤، ص٧٨، نقلا عن: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٧.

٢ أبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، ص١٠.

٣ انظر: أوليفي روبول: هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، (ترجمة: محمد العمري)، مجلة علامات في النقد، ديسمبر، ١٩٩٦، ص٧٧.

٤ العسكري: أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت:٣٩٥هـ): كتاب الصناعتين (تحقيق: علي البجاوي)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٧٤.

٥ المصدر نفسه، ص١٩٣.

٦ محمد كرد علي: رسائل البلغاء، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى جمهرة الأمثال، القاهرة، ط٢، ١٩١٣، ص٤٠٢.

٧ المصدر نفسه، ص٤٠٥.

٨ ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر الأزراري: خزانة الأدب وغاية الأرب، (تحقيق: كوكب دياب)، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١، ج٢، ص٢٥٨.

ولو تجشّم الدارس عناء تقرّي ما شاع المدونة النقدية والبلاغيّة القديمة من شواهدَ تمتدح وجازة العبارة وتقفو آثارها لاستبطن من جملتها بأنّ ذلك ميلٌ غائصٌ حتّى أعماق الرّوح العربية تُسعِره وتؤجّجه عبقرية اللغة نفسِها، وخرج معه بمقدار يتسمّح بإقامة نظرية عامة تؤسِّس لما يمكن الاصطلاح عليه بـ(قانون الوجازة والاقتصاد)، وكأنهم في ذلك يشدُدون على علاقة هذا البعد بالمتقبِّل من حيث إنّ التطويل والإسهاب ينتهيان به إلى الملل فتضعُف قدرته على الانتباه ولا يحتفظ من القول إلا بأقلّه. على أنّ ما يعنينا من ذلك كلّه ما قد حاز قصَب السّبق في حلبة الإيجاز، واستولى على أمد الحسن فيه، وهو الأمثال العربية من حيث نُعتت عند العرب بأنْ " ليس في كلامهم أوجزُ منها، ولا أشدُّ اختصارًا"[1]؛ " لقلّة ألفاظها، وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها مع كبير عنايتها وجسيم عائداتها"[2]، وإنّ "من عجائبها أنّها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب"[3]، كذلك فـ"لمّا كانت كالرّموز والإشارة التي يُلوَّح بها على المعاني تلويحا صارت أوجزَ الكلام وأشدَّهُ اختصارا" [4].

وانطلاقا من هذا المبدأ التأسيسيّ في الحِجاج، المؤصَّل على أنّ وجازة العبارة في الخطاب الحجاجيّ اشتراطٌ مُلِحٌّ تُحقَّق به نجاعتُه، وبناءً على أنّ ابن زيدون مال إلى الأمثال أكثر من غيرها في بلورة مستنده الحجاجيّ في ترسّله انطلاقا من ملمح وجازتها، على أنّ الأهمّ من هذا وذلك محاولة ضبط معيار ما حقّقته الأمثال لخطابه من الوجازة، وإنّنا في ذلك نجدها تنداح في بعدين كلّ منهما يعارض الآخر ويناقضه؛ وإنّهما ناجمان عمّا لها من طاقة في (الإيحاء)، وأخرى في (التوليد)، وفيما يلي بيان وجهته ومأتاه :

أوّلا: الطاقة الإيحائية :

لو تعهّدنا الأمثال بنظرة تقرُّ بكونها عناوينَ لنصوصٍ مضمرة تجمع بين سمتي الطّيّ والنّشر، فإنّ ذلك سيقود بالضرورة إلى أنّ الخطاب الحجاجيّ سيكتسي وجازة هو الآخر جرّاء تطعيمه بمثلها، وأنها عندما تتنزّل فيه فإنها تغني المُحاجّ عن التفصيل في الكلام وتفريعه؛ كونها علامة توحي وترشد وتعجّل في تبليغ المراد، وتُظهر المعنى بأقصر السّبل. وعليه، فإنّ إيجاز المثل يجسّد إحدى المسوّغات المباشرة في اختصار مدى الخطاب الحجاجيّ وتضييق مِساحته؛ إذ إنّنا "لو حذفنا الأمثال من مواضعها فيه، واستبدلناها بجمل أخرى فيما يشبه الحلّ، لطال مداه،

---

١ ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج١، ص٥٤.

٢ العسكري: الصناعتين، ج١، ص١٧٨.

٣ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت:٣٩٥هـ): جمهرة الأمثال، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش)، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ج١، ص٥.

٤ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ص٢٨٦.

ولاضمحلت طاقة الكلام على تجميع المعاني؛ فهذه التعابير عندما تتنزّل في نصّ تؤدي إلى الضّغط على الجمل، فتقلص من حجمها، وتجعلها على مقاسها" [١].

أمّا مردّ ذلك، فقد يكون نابعا من جرّاء ما لها من طاقة إيحائية تؤسَّس على إثارتها كوامن ما استقرّ في ذهن القارئ العارف ممّا هو محيط بفسيفسائها ومُجاوِزٌ حدود بنياتها؛ لقاء تعالقها بجملة من معالم النّسق الذي يحتضنها، واتسامِها بوضع المنخرط في نظام منه يستمدّ إحداثياته وسماته. وإنّ ذلك يشدُد على منزع ما أقررنا به من أنّ تمام المثل ليس في ذاته، بل فيما يستنفره من ضروب العناصر المتواشجة به حال تلقّيه، سواءٌ أكانت ممّا هو منتمٍ لواقعته الأصيلة وما قد استقرّ فيها من ذرىً شاهقةٍ وبؤر مركزيّة ناصعة، أو قد يكون ذلك نابعا من ميسم المشاكلة الذي قد يطبع جملة منها وأترابَها التي تُستحَثّ في ذهن المخاطَب العارف حال تلقيها، بحكم كونها مستمدّة من الرّصيد الثقافي والرّمزي الذي يقف على أرضيته والمخاطِب كلاهما. وعليه، فإنّ ممّا أوحى به التحقيق في مدى ما تُكسبه الأمثال للخطاب الحجاجيّ من وجازةٍ حال استنجازها فيه ضرورة الحفر في المسالك المتداخلة والنبش في الآثار الغائرة؛ ذلك أنّ ممّا يدعّم منزع وجازتها انتهاضَها للإيحاء والإحالة والاستنفار والإشارة، وفيما يلي تفصيلُه:

- **(الأمثال العنقوديّة) :**

إذا كان القولُ بتلازم اللحمة ومتانتها بين المثل وواقعته الأصيلة، وجعْل فهم الأوّل متوقّفا على معرفة الثاني يستقيم في السّواد الأعظم من المدوّنة المثلية على نحوٍ يشهد بوجاهة هذا الاتجاه؛ إذ هي جنس مركّبٌ لم يوجد لدى العرب مستقلا بنفسه ولم يَعرِفْ ولادة طبيعية في كتاباتهم، وإنّما ارتبط وجودُه بمورده الأصيل، أي بالمادّة الأولى التي عنها تخلّق، والتي "تتخذ شكل الخبر القصصي حينا، وشكل التحقيق التاريخي حينا آخر"[٢]. ولربّما أنّ ما سلفت الإشارة إليه في الإبّان من إمكان اعتبار هذه القصص ملفّقة نسجها الخيال وزوّرها الرواة قد وَجد طريقا إلى الأذهان جرّاء كون طائفة من حشدها **(قصصا وَلودا)** حوى فضاؤها سلسلة من الأمثال، فخرجت بذلك عن المألوف الشائع القائم على تعالق القصة بمثلٍ يتيمٍ يكون لها بمثابة الخلاصة المركَّزة والنهاية المتوَّجة، وأنّ تلك السّلسلة من شأنها أن يُحتاجَ معها إلى "خيالٍ في الربط السّردي لتطوّر الأحداث أولا، فهذا الخيال هو الذي يقوم بعملية الحكاية المُسترسِلة، أمّا ما يصبح فيها أمثالا فليس سوى الذرى الشاهقة أو نقاط التحول والسّطوع في الحوار، وعندما تصبح تلك الحكايات

---

١ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، ص٧٢.

٢ محمد الهادي الطرابلسي: بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٨م، ص٢٠٠.

مجالا للسّمر، يقف القاصّ فيها على تلك النقاط الحيّة ويوردها في نغمة خاصة فتصبح على كلّ لسان، وتُجتزأ من الحكاية كما يُجتزأ البيت السائر من القصيدة"[١].

وأيّا كان من أمر تحقّق هذا الإمكان، فليس يعنينا منه سوى تلك الذرى الشاهقة في متونها التي أطلِق عليها اصطلاحُ **(الأمثال العنقودية)**[٢]؛ ذلك أنّ منزلتها بالنسبة لوقائعها أشبهُ بالعناقيد المضاءة لتنوّعها واختزالها منعطفاتها وتتويجها مراكز التحول والسّطوع في بنياتها، والتي تجسِّد بحضورها في خطاب المحاجّة شحنة إخبارية تجرّ آثار الفعل والتخاطب في القصة المثلية وتحتجّ بها؛ لقاء كونها من نتاج المحاورة التي شكّلت الإطار الأمثل لاحتضانها. ومن أظهر ما وقعنا عليه في المدوّنة المثلية من حشدها – على سبيل المثال لا الحصر: **(خطبٌ يسيرٌ في خطبٍ كبيرٍ)**[٣]، **(الحديث ذو شُجُونٍ)**[٤]، **(في الصّيْفِ ضَيَّعَتِ اللّبَنَ)**[٥]، **(كبِرَعمرٌو عنِ الطوْقِ)**[٦]، وغيرها الكثير.

ويميل إحسان عباس – ولعلنا نشاطره الميل – إلى القول بكون هذا الضرب من الأمثال يقع أكثر ما يقع في الأحداث التاريخية المفصلية حينا[٧]، وفي الدوران حول بعض شخوصها الكبرى حينا آخر[٨]، وأنّ السياق المتسلسل في وقائعها يحكمُ أوّلها ويضبطه بطريقة تتفوّق بها على الأخرى التي تتخذ فيها العناقيد صورة مفرّقة ليس فيها وحدةٌ كبرى، وإنّ ذلك بالضرورة لممّا يضاعف إمكان الرأي القائل بغلبة الافتعال في ربط العناقيد بعضِها ببعضٍ في غضون هذا الضرب منها، وأنها كثيرا ما ترتدّ إلى بؤرة التلفيق والنّسج واجتهادات الرواة [٩].

---

١ تقديم إحسان عباس لأمثال العرب للمفضل الضبي، دار الرائد العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٣م، ص٤١ .

٢ تحسن الإشارة ههنا إلى أن أول من استعمل هذا الاصطلاح إحسان عباس في تقديمه لكتاب الأمثال للمفضل الضبي، وعبد المجيد قطامش في كتابه: الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية .

٣ الميداني: مجمع الأمثال: ج١، ص ٤١٣– ٤١٨.

٤ ومما حوته قصته من أمثال: (سبق السيف العذل)، و(أسعد أم سعيد). الميداني، ج١، ص٣٥١– ٣٥٢. وانظر: المفضل الضبي: أمثال العرب، ص٤٧.

٥ ومن عناقيد قصته المثل: (هذا ومذقه خير). الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٤٣٤– ٤٣٥. وانظر: المفضل الضبي: أمثال العرب، ص٥١.

٦ ومن عناقيد قصته: (لا تطعم العبد الكراع فيطمع في الذراع)، و(هذا جناي وخياره فيه إذ كل جان يده فيه). الميداني: ج٣، ص١٤– ١٦.

٧ مثل: حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء. انظر بشأنهما: مجمع الأمثال: ج٢، ص١٨١– ١٨٥، وج٢، ص٥٠٨– ٥١٢ .

٨ مثل: لقمان، والسليك بن السلكة. انظر بشأنهما: مجمع الأمثال ج١، ص٥٨، وج٢، ص٣٩٥ وما بعدها.

٩ انظر: تقديم إحسان عباس لكتاب الأمثال للمفضل الضبي، ص ٤١.

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ بؤرة النظر ستسلّط ههنا على ما حواه ترسّل ابن زيدون من هذا الضّرب من الأمثال، وإنّ في ذلك سبيلا لمعرفة ما أسهمت به من دفعٍ لأنساقه الحجاجيّة بتوجيهها المتقبّلَ الوجهة الدقيقة التي ارتضاها ابن زيدون عبر إيحائها بضروب العناقيد التي حوتها قصصُها الولود، وتوجيه تأويله تأسيسا على دلالات بعضها الآخرِ، لتُمثل بذلك أعقدَ تجلٍّ لطاقة المثل في الإيحاء. ونضرِب لهذا المنزع نماذجَ من ترسّله بما نصُّهُ :

١. " **ما كان أخلقَكَ بأنْ تقدِرَ بذرْعِكَ!! وتَرْبَعَ بذلكَ على ظلعِكَ!! ولا تكونَ بَرَاقِشَ الدّالّة على أهلِها، وعَنزَ السّوْءِ المُستثيرةِ بظلفها لحَتفِها، فما أراكَ إلا قد سَقط العَشاءُ بك على سَرْحَان، وبكَ لا بِظَبْيٍ أعْفرَ، قد أعذرتُ إنْ أغنيتُ شيّا، وأسمعتُ لو ناديتُ حيّا، وقرَعْتُ عَصَا العِتَابِ، وَحَذرْتُ سُوْءَ العِقابِ:**

إنّ العَصَا قرِعَتْ لِذِيْ الحِلمِ والشّيْءُ تَحْقِرُهُ وَقدْ يَنْمِيْ "[١].

٢. " **أبدأ من كتابٍ إليكَ بشرحِ الضّرورةِ الحَافِزَةِ إلى ما صَنَعْتُ؛ إذ بَلَغَنِي أنّكَ صَدْرُ اللائِمِيْنَ لِيْ عَليْهِ، وأوّلُ المُسَفهِيْنَ لِرَأيِي فِيْهِ، ومِن أمثالِهِم: ويلٌ للشّجِيّ مِنَ الخَلِيّ** "[٢].

٣. " **وبَلقِيْسَ غايَرَت الزّبّاءَ عَليْكَ** " [٣].

ولا شك بأنّ المثل (**إنّ العصا قرِعَتْ لذِي الحِلم**)[٤] في النموذج الأوّل يتضمن في سبيل نهوضه بمدلوله سمة الانفتاح على واقعته المطوية والإيحاء من ثمّة بما حوته من عنقودٍ آخر شكّل بؤرة مركزية ونقطة سطوع وتحوّلٍ فيها وهو (**ملكتَ فأسْجِحْ**)[٥]، والذي ما كان لولاه المثلُ السّابق المذكور؛ كونه تخلّق عنه وبُثّ بسببٍ منه. وكأنّ ابن زيدون بهذا يؤصّل منزع استثمار كلّ إمكان كامن في النظام المثلي بما هو جنسٌ مركّب علاقته بواقعته علاقة تالدة تؤصّل في مثل هذا

---

١ ديوان ابن زيدون، ص ٦٧٥– ٦٧٦.

٢ المصدر نفسه، ص ٧١٩.

٣ المصدر نفسه، ص ٦٣٨– ٦٣٩.

٤ يضرب مثلا لمن يتنبه إذا نُبِّه. وقيل إن أول من قرعت له العصا عمرو بن مالك بن ضبيعة أخو سعد بن مالك الكناني. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص ٦٢– ٦٣.

٥ وسببه أن سعد بن مالك الكناني دخل على النعمان، فسأله عن أرضه، فقال: إما مطرها فغزير، وأما نبتها فكثير، فقال له النعمان: إنك لقوّال، وإن شئت جئتك بما تعيا عن جوابه! قال: نعم، فأمر وصيفا له أن يلطمه، فلطمه لطمة، فقال: ما جواب هذه؟ قال: سفيه مأمور، قال: الطمه أخرى، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال: لو أخِذ بالأولى لم يَعُد للأخرى، وإنما أراد النعمان أن يتعدى سعد فس المنطق فيقتله، قال: الطمه ثالثة، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال: رب يؤدب عبده، قال الطمه أخرى، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال: ملكت فأسجح، فأرسلها مثلا. قال النعمان: أصبت فامكث عندي، وأعجبه ما رأى منه، فمكث عنده ما مكث. مجمع الأمثال، ج١، ص٦٢.

اللحظة الدقيقة من خطاب الهزلية أنّ منزلة ابن عبدوس من ولّادة لا تَربأ عن منزلة سعدٍ بن مالكٍ الكنانيّ، وأنّ منزلة ولّادة منه توازي منزلة النعمان ابن المنذر من حيث كان يروم أن يتعدى سعدُ في المنطق فيقتله، على أنه حمى نفسَه ومنعه من قتله بتلطّفه الذي قد بلغ حدّه بذكره العبارةَ (ملكتَ فأسجِحْ)، والتي أرسلها مثلا لما أسهمت به من تحوّلٍ جوهريّ في مسار الأحداث بما تضمنته من إقرارٍ بأنّ مصيره المحتومَ متعلقٌ بيد النعمان، وأنّ انصرافه عمّا قد خطّط له من شأنه أن يحوِّل مسار الأحداث ويحميه ممّا قد يُلِمُّ به حال قيامه به. وإنّ القارئ العارف الذي يشترك وابنَ زيدون في الذاكرة الثقافية الرّمزية نفسِها هو الذي يدرك بأنّ لهذا المثل مغزىً حجاجيّا هو امتدادٌ لما تحويه واقعتُه من نقطةٍ مركزية حيّة من شأنها أن تنهض بمرماه الدقيق، وإنّ في ذلك حملا لولّادة على التسليم بوضاعة شأن ابن عبدوس لقاءها.

أمّا ما برز في ثاني النماذج فدرجة أبعدُ؛ إذ إنّ نسيج الحوار في قصة هذا المثل يتفرّع في عناقيدَ أربعةٍ هي على التوالي: **(ويلٌ للشّجِيّ منَ الخَلِيّ)** و**(صُغراهُنّ شَرّاهُنّ)** و**(عندَ جُهَيْنَةَ الخبرُ اليقينُ)** و**(ما كان هذا في حِسَابي)**[1]. وإنّ مجرّد بثه في بنية الخطاب كفيلٌ بأن يَستحث مواطنها في ذاكرة المتلقّي العارف، ويسهمَ – إلى جانب المثل الأصيل – في خلق الدلالة الدقيقة من تفعيله. ويَبرُز ذلك من خلال المثلين الأخيرين خاصّة؛ إذ هو بأوّلهما يُنزِل مخاطَبه أبا بكر النحويَّ منزلتين: تتّصل أولاهما بلقمانَ بنِ عادٍ الذي كان شاهدا على أدقّ حيثيات محور قصة المثل، أمّا ثانيتهما فبالجُهَنِيّ[2] الذي شُبّه به في مورد المثل من حيث كونه عارفا معرفة الشيء حقيقة على لا مِراء فيها. أما ابن زيدون، فمنزلته منزلة زوجة الشجيّ لا من جهة الدلالة السلبية المطلقة، ولكن من حيث كونها محورَ القصة وموضعَ الخطب ومعقد المحنة، وفي ذلك يبلغ ابن زيدون مبلغا لا مزيد عليه في استنفاره مغزى المثلين اللذين في أولهما إقناعٌ لأبي بكرٍ بعدم منطقية لومه وتقريعه

---

١ وسبب مضرب المثل فيما يزعم العرب: أن رجلا اسمه شجي كانت له زوجة أحبت رجلا آخر اسمه خلي، فدبرت حيلة للفرار من زوجها، ورآهما لقمان الحكيم، فقال: (ويل للشجي من الخلي)، فأرسلها مثلا. ثم تحولت المرأة إلى الحي بعد برهة، فبينا هي ذات يوم قاعدة، مرت بها بناتها، فنظرت إليها الكبرى فقالت: أمي والله، قالت الوسطى: صدقت والله، قالت المرأة: كذبتما، ما أنا لكما بأم، ولا لأبيكما بامرأة، فقالت لهما الصغرى: أما تعرفان محياها؟! وتعلقت بها وصرخت، فقالت الأم حين رأت ذلك: (صغراهن شراهن)، فذهبت مثلا. ثم إن الناس اجتمعوا فعرفوها فرفعوا القصة إلى لقمان بن عاد، وقالوا له: اقض بيننا، فلما نظر لقمان إلى المرأة عرفها، فقال: عند جهينة الخبر اليقين، يعني نفسه، وما عاين منها، فأخبر لقمان الزوج بما عرف، وأقبل على المرأة فقص عليها قصتها كيف صنعت، وكيف قالت لصديقها، فلما أتاها بما لا تنكر قالت: (ما كان هذا في حسابي). مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٢٣– ٢٢٤.

٢ ورد ذكره في مجمع الأمثال في قصة المثل (عند جهينة الخبر اليقين)، وهو رجل من جهينة يقال له: الأخنس بن كعب، وقد كان أحدث في قومه حدثا، فخرج هاربا، ولقيه الحصين بن سُبَيع، فكان هلاكه على يده وبذا أخبر أهله. الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣١٩.

على قراره تركَ قرطبة؛ إذ هو أعلمُ الناس بدقائق محنته وما كابده في سجنه معرفة الحقيقة التي لا تُمارَى، وإنّ ابن زيدون إذ يقِرّ له بذاك لا يجد بدّا من أن يتّخذ من ذلك المثل سبيلا لأن يوحِيَ له بآخَرَ، وهو: (ما كان هذا في حسابي)، والذي نطقتْ به المرأةُ في واقعة المثل الأصيلة في معرِض أتاها لقمانُ بما عاين منها، وما لا تُنكِر .

وممّا هو متعلق ببعد الشخوص الكبرى المركوزة في الذاكرة العربية ممّا هو متعالم في الشهرة شخصية الزّباء[١]، ومن حيث كوننا نؤيد البعض ميلهم في غلبة منزع الشتات والتفرق على القصص في مثل هذا النوع[٢] بحسب ما ألفيناه في مجامع الأمثال منها، فإننا لا نجد أشمل من قصّتها الجامعة مع جذيمة الأبرش[٣]، والتي لُخِّصت بالمثل **(خطبٌ كبيرٌ في خطبٍ يسيرٍ)**[٤]، وقد شكّلت أضخم قصة ولود من حيث تفرع عنها ما يقارب العشرين عنقودا لم تفُتْ ابنَ زيدون مسألةُ استثمار أبعادٍ منها .

لقد ارتبطت الزباء في الذاكرة العربية بمدلول العزة والأنفة والكبرياء؛ ولا دليلَ على ذلك خيرا من كونها آثرت إزهاق روحها بنفسها على أن يكون ذلك بيد عمرو بن عَدِيّ بعد أن أبصرت دنوّ أجلها وحتميّة موتها على يديه[٥]، "فمصّت خاتمها وكان فيه السّمُّ وقالت: **(بيديّ لا بيد ابن عَدِيّ)**"[٦]. وإنّ تواتُر وقائع تلك القصة في ذهن القارئ العارف مبنيٌّ على استتباعٍ منطقيّ لأحداثها التي تركزت بعناقيد مثلية هي أشبه بالمفاصل في تلخيصها أحوالَها والعدول بها من حالٍ لآخر، وإنّ ذلك يحيل إلى أنّ لفظة الزّباء في مِثل موضعها المخصوص من رقعة الهزلية لا تشكل سوى بذرة تُستنفَر بها مادتها الغزيرة التي هي محصّلة اجتماع وقائعها وعناقيدها، على أنّ استتباعها المنطقيّ ينتهي إلى المثَل المذكور الذي هو بمثابة المصبّ الجامع الذي لا يمكن بحال تمثلها دون الإحالة إليه. وإنّ ما ينجرّ عن تفعيلها في الموضع المذكور يشكّل لحظة صنعٍ حقيقيةٍ لعنصر المفارقة؛ جرّاء كونها وبلقيس يتغايرن على قلب غريمه ابن عبدوس، فهل من تهكّمٍ أصرح من كون الزّباء – مضرِب المثل في العزة والأنفة – تغاير أحدا على قلب ابن عبدوس؟؟ ولكنّ تلك

---

١ هي امرأة من العماليق، وأمها من الروم، وكانت ملكة الحيرة تغزو بالجيوش، وهي التي غزت ماردا والأبلق، وهما حصنان كانا للسموءل بن عاديا اليهودي. انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨٩، وج١، ص٤١٣ وما بعدها.

٢ انظر: تقديم إحسان عباس لكتاب الأمثال للمفضل الضبي، ص ٤١.

٣ هو مالك بن نصر الذي يقال له جذيمة الأبرش، وجذيمة الوضاح، وكان مَلِكَ ما على شاطئ الفرات، وكان حتفه على يد الزباء انتقاما لوالدها. انظر في ذلك: مجمع الأمثال، ج١، ص٤١٣ وما بعدها.

٤ الميداني: مجمع الأمثال: ج١، ص٤١٣.

٥ انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٤١٦ وما بعدها.

٦ المصدر نفسه، ج١، ص٤١٨.

الصّورة المُزرية إن كانت ممّا ينضوي في سند غريمه الحجاجيّ فيما يزعمه ويدّعيه عن نفسه، فإنّ ابن زيدون يدّخر له كمّا من الحجاج المضادّ اتّكاء على الثقافة المثليّة ذاتها كفيلا بنسف ركائز حجاجه البائدة .

ويبيّن الجدول الآتي ما حوته وقائعُ تلك الأمثال الأصول من عناقيدَ مثليّة توّجت مراحلَ الحوار بتداعيها على ألسنة شخوصها المركزية :

القصة الولود:	المثل الأصل:	عناقيد الأمثال:	موطنه:	مفاد ما يوحي به
١- قصة سعد بن مالك الكناني مع النعمان بن المنذر:	"إن العصا قرعت لذي الحلم"	ملكت فأسجح	الهزلية	أن منزلة ابن عبدوس من ابن زيدون منزلة العبد من أميره، وأن إقراره بخطيئته وتراجعه عنها كفيل بأن يشفع له.
٢- قصة امرأة في زمن لقمان بن عاد مع خليلها خلي:	"ويل للشجي من الخلي"	١- صغراهن شراهن ٢- عند جهينة الخبر اليقين ٣- ما كان هذا في حسابي	البكرية	أن منزلة أبي بكر النحوي من محنة ابن زيدون منزلة العارف بدقائقها معرفة الشيء على الحقيقة، وهذا وحده كفيل بأن يعذر ما كان من شأن هروبه.
٣- قصة الزباء مع جذيمة الأبرش، وعمرو بن عدي، وقصير:	"خطب يسير في خطب كبير"	١- رأي فاتر وغدر حاضر ٢- ولكنك امرؤ رأيك في الكن لا في الضح ٣- لا يطاع لقصير أمر ٤- ببقة خلفت الرأي ٥- القول رداف، والحزم عثراته تخاف ٦- فإنه لا يشق غباره ٧- ويل امه حزما على متن العصا ٨- خير ما جاءت به العصا ٩- أدأب عروس ترى؟ ١٠- بلغ المدى، وجف الثرى، وأمر غدر أرى ١١- دعوا دما ضيعه أهله ١٢- بل ثائر سائر ١٣- أمنع من عقاب الجو ١٤- خل عني إذن وخلاك ذم ١٥- لأمر ما جدع قصير أنفه ١٦- آخر البز على القلوص ١٧- جئت بما صاء وصمت ١٨- شر من الجوالق ١٩- بيدي لا بيد عديّ	الهزلية	أن الزباء –على ما كان من شأن عزتها وأنفتها التي دفعتها إلى تفضيل قتلها نفسها على أن تقتلها يدُ عدوها– أبعدُ ما تكون عن أن تغاير أحدا على ابن عبدوس؛ وذلك لضعة شأنه.

(الأمثال المتشاكلة) :

وتمتدّ طاقة الأمثال في الإيحاء والإحالة تمتينا لمنزع الاقتضاب والوجازة إلى ضربٍ آخر نصطلح عليه بـ(الأمثال المتشاكلة)؛ ذلك أنّها تتشابه في تأدية المعنى وخدمة المضمون بشكل يمكّن من تكوين مجموعات تبوَّب في مجالات مضمونية مستقلة[١]، وقد يتعدّى الأمرُ الوفاءَ بالمضمون إلى المشاكلة في الجانبين: التركيبيّ والإيقاعيّ، وإنّها بذلك توفّر للمتكلّم جملة من الاختيارات المتقاطعة لينتخب منها أصلحها وأوفاها بمقصوده الحِجاجيّ في غضون خطابه. كذلك فإنّ ممّا تتيحه طبيعتها التشاكلية تلك أنّ مجرّد الوقوف على واحدها في الخطاب كفيلٌ بأن يجرّ ذهن المتلقّي العارف إلى زمرة الأمثال التي تُشاكله لحظة تقبّله بشكل يمثل استتباعا ذهنيا لا مقصودا، فلا يتوقف ترداد أصدائها في ذهنه إلا بتوقف ما تختزنه ذاكرته من حشدها. وعليه، فإنّها تتفرّع في ضربين :

(أ) الأمثال المُتشاكلة معنىً :

١. " **وإنّكَ راسَلتَنِي مُسْتَهْدِيًا – مِنْ صِلَتِيْ– مَا صَفِرَتْ مِنْهُ أيدِي أمثالِكَ، مُتَصَدّيًا –مِنْ خُلّتِيْ– لِمَا قَرِعَتْ دُونَهُ أنوفُ أشكالِكَ** "[٢].

٢. " **إنْ سَلَبْتَنِي – أعزّكَ اللهُ – لِبَاسَ إنْعَامِكَ، وعطلتَنِيْ مِنْ حُلى إينَاسِكَ، وأظمَأتَنِيْ إلى بَرُودِ إسْعَافِكَ، ونَفضْتَ بِيْ كَفّ حِيَاطَتِكَ، وَغَضَضْتَ عَنّي طرْفَ حِمَايَتِكَ –بَعْدَ أنْ نَظَرَ الأعمى إلى تأميلي لكَ، وَسَمِعَ الأصَمّ ثَنَائِيْ عَلَيْكَ، وأحَسّ الجَمَادُ باستِنَادِيْ إليْكَ– فلا غَرَوَ: قَدْ يَغَصّ بِالمَاءِ شارِبُهُ** "[٣].

٣. " **ولمْ أقصّ عليكَ يا سيّدي ممّا اجتلبتـُهُ إلا ما شهِرَ شهرة الاسْم، وعُرِفَ معرفة النّسب، وما يومُ حليمة بِسِرّ** "[٤].

---

١ لم تغب هذه الظاهرة عن مجاميع الأمثال، على أن أظهر من اجتهد في رصدها واعتنى فيها اعتناء خاصا العسكري؛ فكان في سياق شرح كل مثل يحرص على إيراد ما ماثله أو شابهه من الأمثال التي تخدم المعنى نفسه، وذلك من مثل: (قد يغص بالماء شاربه – أثر الصرار يأتي دون الذيار)، و(أبدى الصريح على الرغوة – أوضح الصبح لذي عينين)، و(إن العصا من العصية– شنشنة أعرفها من أخزم) وغيرها. انظر: جمهرة الأمثال: ج٢، ص١٣٤، ج١، ص٣٧، ٥٧.

٢ ديوان ابن زيدون، ص٦٣٥.

٣ المصدر نفسه، ص٦٨١– ٦٨٢.

٤ المصدر نفسه، ص٧٣٢.

نستظهر في أوّل النماذج دور المثل **(هو الفحْلُ لا يُقدَعُ أنفهُ)**[1] في تحقيق صفة الوجازة في رقعة الهزليّة؛ وذلك لما يوحي به من أمثالٍ تشاكله معنىً وتطفو على سطح الذاكرة حال تلقّيه، على أنّ ممّا يلحظ فيه التحامَه بسَنَنٍ من تقاليد العرب وأعرافهم ومفاهيم ذوقهم؛ إذ ليس هنالك أظهرُ من كون الأنف لديهم محلّ العزة والأنفة والكبرياء، فأنّى قُطع أو أُرغِم على المجاز دلّ ذلك على تغلّب وتحقير لا مزيد عليهما. وعليه، فقد تكرّر التعويل في المدوّنة المثلية على هذه الدّلالة الأشبه بالرّمز وبالقيمة المؤصِّلة لسنّة ثقافية قارّة في أوابد العرب وأعرافهم، وهي في العرف الحجاجيّ منتميةٌ لـ(المواضِع). وتأسيسا على ذلك، فممّا يوحي به هذا المثل في خطاب ابن زيدون من أترابه: **(منكَ أنفكَ وإنْ كانَ أجدعَ)**[2]، و(**لِمكرٍ ما جدَعَ قَصِيرٌ أنفه)**[3]، اللذين يتعلّق كلّ منهما بمَعينٍ دلاليّ مستقلّ يوسّع الدلالة على الضّعة والهوان، جرّاء ارتباطه بواقعة مثليّة مغايرة لصاحبه.

ثمّ إنّ الماء من حيث كونه اختِير نواة للتعبير عمّن "دُهي من حيث يَنتظر الخلاص والمعونة"[4]، فإنّ اتكاء ابن زيدون عليه في هذا المحلّ من الكلام لهُ ما يبرّره؛ ويُستدل على ذلك بكثرة الأمثال والتعابير المثلية التي تؤسِّس لصورة الماء وتوابعه في متانة العلاقة وتجسيد الصّلة

---

١ يضرب للشريف الذي لا يرد عن مصاهرة أو مواصلة. مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٨٥.

٢ وأول من قال ذلك قنفذ بن جعونة المازني للربيع بن كعب المازني حين أراد قتل أخيه كَمِيش لقاء حمقه الذي كان من نتيجته سلبه فرس الربيع التي بعث بها إلى أهله بوساطة كميش، على أن رجلا يقال له قراد بن جرم احتال عليه وسلبه فرسه وأبدله إياها بناقة على أن يذهب لقضاء أمر له عليها ويلتقي به غدا، فلم يزل كميش ينتظره حتى أمسى من غده وجاع، فلما لم ير له أثرا انصرف إلى أهله، وقال في نفسه: إن سألني أخي عن الفرس قلت: تحول ناقة. فلما رآه أخوه الربيع عرف أنه خدع عن الفرس، ولما علم أنه نزع منه اعتزم قتله، فقال له قنفذ بن جعونه: اله عما فاتك، فإن أنفك منك وإن كان أجدع . المصدر نفسه، ج٣، ص٣٠٨.

٣ قالته العرب لِما كان من قصِير في قصته مع الزباء وعمرو بن عدي حينما أراد هذا الأخير أن يثأر لدم خاله النعمان بعدما هلك على يدي الزباء في حيلتها المدبرة، وكانت تعلم من كاهنة أن حتفها سيكون بسبب من عمرو، فحذرته، واتخذت لها نفقا من مجلسها إلى حصن لها داخل مدينتها، وقالت: إن فاجأني أمر دخلت النفق إلى حصني، ودعت رجلا مصورا من أجود أهل بلاده تصويرا وأحسنهم عملا فجهزته وأحسنت إليه وأرسلت به متنكرا لعمرو بن عدي يصوره جالسا وقائما وراكبا، وأرادت أن تعرفه فلا تراه على حال إلا عرفته وحذرته. فقال قصير لعمرو: اجدع أنفي واضرب ظهري ودعني وإياها إيهاما لها بأن عمرو قد فتك به وأهانه وأذله كونه قد غرر خاله النعمان في المسير إليها وما كان من أمر هلاكه بسببه، فرفض عمرو ذلك، وجدع قصير أنفه فقالت العرب: لمكر ما جدع قصير أنفه. فآوته ووثقت به وأصابت عنده من الحزم والرأي ما أرادت، ولما علم أنها استرسلت إليه طلب منها السفر إلى العراق بحجة ما له فيها من أموال وطرائف، فأرسلته وكان أن أعلم عمرا بالخبر، وجهزه بحيلة حتى دخل مدينة الزباء، فأقبلت تريد النفق على أن عمرا كان قائما ببابه، ولما استيقنت هلاكها مصت خاتمها وقالت: بيدي لا بيد عمرو. المصدر نفسه، ج١، ص٤١٦.

٤ مجمع الأمثال، ج ٣، ص٥١٤.

الوثيقة بشخص أصبح معها كالماء لآخر، فإذا انقلب إلى سببٍ ينجرّ عنه هلاكُه أفضى ذلك إلى نكبة، ومتى كان الوبالُ منه دلّ ذلك على شعور بالخيبة عظيم. وممّا يدور حول هذا المضمون في المدوّنة المثلية على التعدّد والتنوع بحيث أصبح معه كلّ مثلٍ يجرّ أخاه، ويستدعي تِرْبه. ومنها **(يا ماءُ لو بغيرِكَ غصَصْتُ)**[١] و**(لو بِغيرِ الماء غصَصْتُ)**[٢]، و**(مَن فسِدَتْ بِطانَتهُ كان كمن غصّ بالماءِ)**[٣]، و**(لو بغير الماء حلقي شرِقٌ كنتُ كالغصّانِ بالماء اعتصَارِي)**[٤].

وقد يوحي المثل بتِربٍ له ونظير يشاركه مضمونه ممّا هو خارج عن إطار متعلقاته، بل قد لا يحوز لفظا من ألفاظه، وإنّ ذلك يصدُق على النموذجين الأخيرين من حيث يوحي المثل **(ما يومُ حليمة بِسِرّ)** الذي يُضرَب لكلّ أمر متعالم مشهور بما أورده العسكري من قولهم: **(ما يُحجَز فلانٌ في العِكْم)**، "أي لا يخفى مكانه، وأصله المتاع يغيب في الوعاء"[٥]. وعليه، فنستظهر ما لهذا الضرب من الأمثال من دورٍ في تحقيق وسم الوجازة بإيحائه بضروبٍ من متعلّقاته، على أنّ ممّا يضاعف من حجاجيّته انبناؤه على الموادّ المقرّرة الثابتة في نفوس مخاطبيه، يتوسّل بها التأثير فيهم .

ب) **الأمثال المتشاكلة معنى ومبنى :**

ولعلّ غالبية ما يفي بالجانبين المضمونيّ والتركيبيّ من البِنى المُنتمية إلى المدوّنة المثلية يندرج في خانة التعبيرات المثلية[٦]، وإنّ جزءًا ضئيلا منها يرتدّ إلى بؤرة الأمثال الأصيلة كونها تتفاوت في وقائعها وتتمايز في معطيات تشكّلها، على أنّ التعبيرات المثلية لممّا ينجم عن سلسلة التجارب الإنسانية المتشابهة ممّا ليس له صدىً في حالة بعينها دون غيرها، ولكنّ ذلك لا يمنع بحالٍ كون جملة من هذه التعبيرات ممّا يجري على أنساق بعض الأمثال ويُشاكلها تراكيبها

---

١ يضرب لمن دُهي من حيث ينتظر الخلاص والمعونة. مجمع الأمثال، ج٣، ص٥١٤.

٢ يضرب لمن يوثق به ثم يؤتى الواثق من قبله؛ أي لو شرق حلقي بشيء غير الماء لاعتصرت بالماء. المصدر نفسه، ج٣، ص١٠١.

٣ البطانة: ضد الظهارة، جُعِلَت لقربها من الملابس مثلا لمن يُخَصّ مداخلة ومعاملة. وهذا كلام أكثم بن صيفي، يريد إذا كان الأمر على هذه الحالة فلا دواء؛ لأنّ الغاصّ بالطعام يلجأ إلى الماء، فإذا كان الماء هو الذي يغصُّهُ فلا حيلة له، فكذلك بطانة الرجل وأهل دِخلته. المصدر نفسه، ج٣، ص٣٤٠.

٤ قاله عدي بن زيد، انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص٣٤٠، ص١٠١ .

٥ أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال، ج٢، ص٢٣٣.

٦ راجع مفهوم التعبير المثلي: رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة مع اعتناء خاص بكتاب الأمثال لأبي عبيد، ص٣٠ وما بعدها.

ومضامينها بعد أن تكون عُرفت وشاعت[1]. ونضرب لهذا المنزع من ترسّل ابن زيدون نماذجَ بما نصّه :

١. " حَنَانَيْكَ قدْ بَلَغ السّيلُ الزبَى، ونالنِي مَا حَسْبِي بِهِ وَكَفى، وَمَا أرَانِي أمِرْتُ بالسّجُودِ لآدَمَ فأبيتُ واستكبرتُ ... " [2].

٢. " وَهَبْهَا لم تُلاحِظكَ بِعَيْنٍ كَلِيْلَةٍ عَن عُيُوبِكَ، مِلؤُهَا حَبِيبُهَا، وَحَسَنٌ فيها مَن تَوَدّ، وكانَتْ إنّمَا حلّتْكَ بِحُلاكَ وَوَسَمَتكَ بِسِيْمَاكَ، وَلَمْ تُعِرْكَ شَهَادَة، ولا تكلّفتْ لكَ زِيَادَة، بَل صَدَقتْ سِنّ بَكْرِهَا فيما ذكرَتْهُ عَنكَ، وَوَضَعَت الهِنَاءَ مَوَاضِعَ النّقْبِ بِمَا نَسَبَتهُ إلِيْكَ" [3].

٣. " وهلْ يَجْتَمِعُ لِي فيكَ إلا الحَشَفُ وسُوءُ الكِيْلة؟ ويقتَرِنُ عليّ بِكَ إلا الغدّة والموتُ في بيتِ سَلوليّة؟ "[4].

٤. " ولعمرِي لو بلغتُ هذا المبلَغ لارتفعتُ عن هذه الحِطة، وما رَضِيتُ بهذه الخُطة؛ فالنارُ ولا العارُ، والمَنِيّة ولا الدَنِيّة " [5].

٥. " وعلام رضيت من المركب بالتعليق؟ بل من الغنيمة بالإياب؟ " [6].

ولمّا كان ابن زيدون في أوّل النموذجين يستمدّ غرض التفجع والتهويل الذي أراد أن يترسّمه في مُخاطبته أميرَه أبا الحزم بن جهورٍ من مادة التعبير المثلي **(بلغ السيلُ الزّبى)**[7] تعبيرا منه عن عن بلوغ أمره غايتَه ومنتهاهُ، فإنّ ممّا يُهمَل ولا يُتَنَبّهُ إليه من خصائص هذا المثل انفتاحَه على جملةٍ من أترابه ممّا يشاكله تركيبَه ومرماه، والتي تَجَرّ إلى الذهن تباعا حال تلقيه، ومنها :

- **(بلغتِ الدّماءُ الثّنَنَ)**[8]: الثنّة: الشّعرات التي في مؤخّر رُسغ الدّابة. يُضرَب به المثلُ عند بلوغ الشر النهاية .

---

١ وذلك مثل: (صدقني سن بكره): صدقني وسم قدحه، صدقني قحاح أمره. مجمع الأمثال، ج٢، ص٢١٢، ٢٢٣، ٢٣٥.

٢ ديوان ابن زيدون، ص ٦٨٨.

٣ المصدر نفسه، ص٦٥٦- ٦٥٧.

٤ المصدر نفسه، ص٦٧٣ وما بعدها . وانظر: ص٧٢٦.

٥ المصدر نفسه، ص٦٦٦.

٦ المصدر نفسه، ص٦٩٨.

٧ مجمع الأمثال، ج١، ص ١٥٨.

٨ الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٩٣.

- **(بلغ السّكينُ العظم)**[1]: هذا مِثلُ قولهم بلغ السيل الزبى، وبلوغ السّكين العظمَ في القطع كناية عن بلوغ الأمر في الشدة نهاية، وفي الصّعوبة غاية .
- **(بلغ الشِّظاظُ الورِكين)**[2]: الشظاظ: عُوَيْدٌ يُجعَلُ في عُروَةِ الجَوَالِق. وبلوغ الشظاظ الوركين كناية عن اشتداد الأمر.
- **(بلغ منه المُخَنَّق)**[3]: أي بلغ منه غاية الجهد، والمُخَنّق: الحلق، وأصله في الماء يبلغ حلقَ الغريق، فيكون في مجاورته موتُه .

وعلى الرّغم من المثل الذي اختاره ابن زيدون من حشد تلك الأمثال وتعدّدها أشهرَها وأسيرها على الألسنة، وأنّ ما أورِد على أنّه مُشاكِلٌ له مغزىً وتركيبا لممّا يُلحَق به في مجاميع الأمثال، على أنّ تلقيا أولَ له يستدعي جملتَها بالضّرورة، خاصّة وأنها مبدوءة بالفعل ذاته. وممّا لا يُشكّ فيه أنّ مثل هذا التنوع والانفتاح على الأمثال المُستهَلة به ممّا يضاعف الشحنة التعبيرية المثلية، ويجدّد مرمى ابن زيدون في كل مرة أمكن معها تعويضُه بمثيلٍ له، ويجسّم مغزاه في ثوبِ كلّ صورة يوحي بها تنوّع تلك التعابير، فتتداعى من صورها اللفظية صورٌ مرئية ومسموعة ترفِد معنى العتاب العام. ناهيك عن أنّ ذلك كلَّه فيه ترجيعٌ لكون خطاب الترسّل يتمّ في إطارٍ من سَنَن التخاطب المضبوط بين المتخاطبين[4]، وإنه ممّا يتنامى معه شعور المترسل بمخاطَبه الخاصّ؛ كون صناعته بأسرها لن تؤتي أكلها دون مراعاةٍ منه لذوقه ووثوقه بكفايته .

كذلك فممّا يوحي به المثل في ثاني النماذج وهو **(صَدَقَنِي سِنّ بَكرِهِ)**[5]، وممّا يفتحه هذا المثل من صنوف التعابير المثلية المتواشجة معه تركيبا ومضمونا ما يأتي :

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٩٦، واليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج١، ص٢٠٢.

٢ اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج١، ص٢٠٣– ٢٠٤.

٣ العسكري: جمهرة الأمثال، ج١، ص٢٢١، وانظر: مجمع الأمثال للميداني، ج١، ص٩٦.

٤ راجع: إبراهيم بن المدبّر: الرسالة العذراء، (تحقيق: زكي مبارك)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣١، ص٢٣٠ وما بعدها.

٥ البَكر: الفتى من الإبل. يضرب مثلا في الصدق، والمقصود به خبّرَني بما في نفسه وما انطوت عليه ضلوعُه. ضلوعُه. وأصله أن رجلا ساوم رجلا في بكر فقال: ما سنه؟ فقال صاحبه: بازل، ثم نفر البكر، فقال له صاحب: هدع هدع، وهذه لفظة يسكن بها الصغار من الإبل، فلما سمع المشتري هذه الكلمة قال: صدقني سن بكره. الميداني: مجمع الأمثال، ج٢، ص٢١٢.

- **(صدقني وَسْمَ قِدْحِهِ)**[١]: وسْمُ القدح: العلامة التي عليه لتدل على نصيبه، وربما كانت العلامة بالنار، ومعنى المثل: خبّرني بما في نفسه، وهو مثلُ قولهم: صدقني سِنّ بكره.
- **(صدقني قُحاح أمره)**[٢]: قُحَّ أَمْرِهِ أي صحة أمره وخالصه، من قولهم عربيّ قُح أي خالص.

وعدا عمّا ينجرّ عن الطبيعة التشاكلية في بنى تلك الأمثال من رفدٍ لملحظ الوجازة والاقتضاب الحائل دون ضيق المتلقّي بالخطاب، فإنّها تُنوِّع صور الحال تنويعا يرسّخ المقصود منها وينزّلُها في مجال المحسوس، تأسيسا على وثوق ابن زيدون بمتلقّيه وقدرتهم على النفاذ إلى ما يوحيه المذكور في غضون الخطاب بما يُماثله منها. وعليه، فإنّ نموّ المردود الحاصل من استثمار هذا المثل يسير في خط موازٍ لنموّ فهمه وإخصاب دلالته باستتباعِ ما يحفّزه في ذهن متلقيه من مواطن حفظها في ذاكرته، وحثه إياه على تقرّي مرماه منها.

(عيون مضارب الأمثال) :

إنّ مجرّد طرح فرضيّة اقتران الأمثال بوسم الاقتضاب والوجازة بما لها من قدرة على الإيحاء والإحالة بإثارتها كوامن ما استقرّ في ذهن المخاطَب العارف ممّا هو مُحيط بفسيفسائها لقاءَ تعالقها بجملة من معالم النّسق الذي يحتضنها واتّسامها بوضع المنخرط في نظامٍ منه يستمدّ إحداثياته وسماته، يؤصّل منزع استقطاب عيون مضاربها التي سيقت فيها باعتبارها لا تشكّل وجودا مُنفردا ولا تنمّ عن ممارسةٍ عارية مقطوعة الأوصال خالية إلا من الانفتاح على ضروب ما سلفت الإشارة إليه في إبّانه من معطياتِ وقائعها الأصيلة حينا وأشباهها ونظائرها آخَر، بل قد لا تخفى شدّة الإمكان في اعتدادها عُنصرا محفزا ذهنه حاثا إيّاه على تقرّي مثل هذه المضارب واجتذابها كونها من أجدر ما يمكن أن يطفوَ على سطح ذاكرته لدى تلقيه، بل إنّ جملة من مادّة الأمثال تستمدّ طاقة إضافية وقيمة مضاعفة لقاء تمثل من ليس بالإمكان الإغضاءُ عن تمثله بها حينا، أو لارتباطها بحادثة لها خصوصيتُها حينا آخر، وإنّها بذلك إنّما تعدّ (موسومة). ومن جملة الأمثال التي تحيل بمضاربها المتعالمة حال تلقّيها ما يأتي :

١. " **وأنّكَ المَقولُ فيهِ: كلّ الصّيدِ في جَوف الفرا** " [٣].

---

١ مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٢٣.

٢ المصدر نفسه، ج٢، ص٢٣٥.

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٥١.

2. **" ولعلك إنما غرّك مَن علمْتَ صَبْوَتي إليْهِ، وَشَهِدْتَ مُسَاعَفتِي لهُ، مِنْ أقمَارِ العَصْرِ، ورَيَاحِيْنِ المَصْرِ، الذِينَ هُم الكواكبُ عُلوّ هِمَم ... فيحِنّ قِدحٌ ليسَ مِنهَا " [1].**
3. **" حَنَانَيْكَ!! قدْ بَلَغ السّيلُ الزبَى، ونَالنِي مَا حَسْبِي بِهِ وَكَفى " [2].**
4. **" فكَدِمَتْ في غيرِ مَكْدَمٍ، واسْتَسْمَنَتْ ذا وَرَمٍ، ونفخَتْ في غَيْرِ ضَرَمٍ ... لأنّي قلتُ: لقد هانَ مَن بَالت عليهِ الثعالبُ " [3].**
5. **" وهلا عشيتَ ولم تغترّ، وما أمَنَكَ أنْ تكونَ وافِدَ البَرَاجِمِ؟ "[4].**

لعلّ من أجدر ما يوحي به المثل **(كلّ الصّيد في جوف الفرا)** في ذهن المتلقّي تمثّلَ رسول الله – صلى الله عليه وسلم– به حين استأذنه أبو سفيان فأخّرَ وحُجِب قليلا ثم أذِن له، "فلمّا دخل قال: ما كِدْتَ تأذنُ لي حتّى تأذنَ لحجارة الجُهْلُمَتَين، فقال –صلى الله عليه وسلم: يا أبا سفيان، أنتَ كما قيل: كلّ الصّيد في جوف الفَرا"[5]؛ يُريد بذا أن يتألّفه على الإسلام، "وقال أبو العباس: معناه إذا حجبتُكَ قنَع كلّ محجوبٍ"[6]. وإنّ هذا المضربَ المخصوص من شأنه أن يُعتدّ من أعلق مقتضيات المثل وأظهرها، بل إنّها لممّا يُسبغ عليه قيمة مضاعفة ويرسّخ مدلوله الإيجابيّ الخالص في ذهن كلّ عارف، ليطفو بدوره على سطح الذاكرة حال سماعه، وإنّ ذلك يقود إلى نتيجة مُؤدّاها أنّ ممّا حفّز ابن زيدون على ضربه كونه موسوما بهذا المضرب المتعالم، من حيث يمكنه الاستغناء عنه ببدائل تحقق غرضه وتنهض بمؤدّاه [7].

ويطالعنا في ثاني النماذج المثل **(حنّ قِدْحٌ ليسَ منها)** وقد "تمثل به عمرُ بن الخطاب – رضي الله عنه – حين قال الوليد بنُ أبي مُعَيْط: أقتَلُ مِن بين قريشٍ ؟! فقال عمر –رضي الله عنه: حنّ قِدحٌ ليس منها"[8]، يريد به أنّ هذا الرجل يعتدّ نفسه من قريشٍ على أنه ليس منها ولا بكفاءٍ للانتساب إلى أهلها، شأنه في ذلك شأنُ الواحد من قِداح الميسر الذي هو "من غير جوهر إخوته، ثم أجاله المُفيض خرج له صوتٌ يخالف أصواتها، فيُعرَف به أنّه ليس من جُملة

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٨.

٢ المصدر نفسه، ص٦٨٨.

٣ المصدر نفسه، ص٦٥٣– ٦٥٤.

٤ المصدر نفسه، ص ٦٦٤.

٥ الجُهلمتين: جانبا الوادي. الميداني: ج٣، ص١٢، وانظر: العسكري: جمهرة الأمثال، ج٢، ص١٦٣.

٦ مجمع الأمثال: ج٢، ص١٢.

٧ يقول الجاحظ مخاطبا أحمد بن عبد الوهاب: "فيا شعرا جَمَعَ الأعاريض"، انظر: التربيع والتدوير، (حققه ونشره: شارل بلات)، دمشق، ١٩٥٥، ص١٥.

٨ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤٢.

القداح"[1]. وإنّ هذا المضرب إنّما يوحي به المثل حال تلقّيه؛ لِعُلوقه به وبذهن مُتمثله ومُتلقّيه في آنٍ معا، ناهيك عن دقة تطابقه مع ضرب ابن زيدون إياه في الهزلية .

أما المثل **(بلغَ السّيلُ الزبى)**، فقد أورد العسكريّ بأنّ عثمان بن عفان "كتب إلى عليّ رضي الله عنهما: أمّا بعدُ، فقد بلغ السّيل الزبى، وجاوز الحِزام الطُّبْيَيْن، وطمِع فيّ مَن لا يَدفَع عن نفسِه.

فإنْ كنتُ مأكولا فكن خير آكِلٍ وإلا فأدرِكني ولمّا أمَزّقِ " [2].

والحقّ أنّ مثل هذا المضرب المُتعالم لذلك المثل من أجدر ما يمكن أن يوحي به نصّه، وذلك لمسوغاتٍ منها: أنّه ورد على لسان عثمان رضي الله عنه أوّلا، ولم يكن استدعاؤه له في غضون خطاب مطوَّلٍ، بل بتوقيعٍ مُقتضَبٍ جامعٍ يَسهُل استحضارُه ثانيا، ناهيك عن سمة الجمع بينه وبين واحدٍ من أترابه المتواشجة معه معنىً ومبنىً، وهو المثل (جاوز الحِزام الطبيين) لتنهض من ثمة مُجتمعة بجعل هذا الضّرب جديرا بأن يُستدعى ويُجتذب حال تلقي المثل المذكور .

أمّا المثل **(ذلّ مَن بالتْ عليه الثعالبُ)**، فوثيقُ الصّلة بمضربه المُتعالم وقد كان على لسان عمرو بنِ الأهتم بما نصّه [3]:

ألَمْ تَرَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ ابنِ عَامِرٍ مِنَ الوُدّ قدْ بَالَتْ عَلَيْـهِ الثعـــالِبُ
وأصْبَحَ بَاقِي الوُدّ بَينِي وبَيْنَــهُ كَأنْ لمْ يَكنْ، والدّهرُ فيهِ العَجَائِبُ
وقلـتُ تَعلّم أنّ صَرْمَكَ جَاهِدًا وَوَصْلكَ عندِي بَيْنُهُ مُتَقَــــــارِبُ
فمَا أنا بِالبَاكِي عليهِ صَبَابة ولا بالذي تَأتِيكَ مِنهُ المَثالِـــــبُ

وعلى الرّغم من أنّ ابن زيدون استدعى هذا المثل في رسالته الهزلية في معرض صوغه المسبّب الباعث على خيبة آمال وسيطة ابن عبدوس في مساعيها البائدة، وتعذّر حاجتها من حيث طلِبت في غير موضعها ومن غير أهلها، لتقنع وتكتفي بعدما بذلته من جهدٍ بالرجوع إلى بيتها سالمة، وكلّ ذلك بالضرورة ناجمٌ عن تلفظ ولّادة بنصّ هذا المثل من حيث هو "يُضرب مثلا للرّجل المَهين يُظلم فلا ينتصر"[4]، على أنّ الغرض الذي يؤدّيه المثلُ بانفتاحه على هذا المضرب المضرب المتعالم يغنيه بدلالة جديدة لم يحُزها في واقعة أصله، من حيث "يكون أيضا مثلا

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٣٤١. والقِدح أيضا: السهم قبل أن يُراش ويُنصَل. انظر: جمهرة الأمثال، ج١، ص٣٧٠.

٢ جمهرة الأمثال، ج١، ص٢٢٠، والبيت للممزق العبدي، من الأصمعية ٥٨.

٣ المصدر نفسه، ج١، ص٤٦٦.

٤ مجمع الأمثال، ج١، ص٤٦٥.

للشيء يَدرُس وتذهب جِدّته وحُسنه"[١]، ولكنّ هذا البعد لا ينفي عنه بحالٍ عُلوقَه فيه وإيحاءَه به، على الرّغم من كون الغرضين على التباين والتزايُل .

ولا يخلو المثلُ **(عَشِّ ولا تغترّ)** من أن ينهض بوظيفة الإيحاء بواحدٍ من عيون مضاربه الأمهات، من حيث كونه "يُضرب مثلا للاحتياط والأخذ بالثقة في الأمور"[٢] ممّا ليس المرءُ منه على يقين، إذ يُروى "أنّ رجلا أتى ابنَ عمرَ وابن عباسٍ وابن الزّبير رحمهم الله تعالى، فقال: كما لا ينفع مع الشرك عملٌ كذلك لا يَضُرّ مع الإيمان ذنبٌ، فكلهم قال: عَشّ ولا تغترّ، يقولون: لا تفرّط في أعمال الخير وخذ في ذلك بأوثقِ الأمور؛ فإنْ كان الشيءُ على ما ترجو من الرّخصة والسّعة هناك كان ما كسبتَ زيادة في الخير، وإن كان على ما تخافُ كنتَ قد احتطتَ لنفسِكَ "[٣]، ويصبح المثل بذلك علامة توجّهُ تأويل ابن عبدوس إلى ذلك المعنى المركّز في الشاهد، لئلا يأخذَهُ الغرور إلى المُضيّ في مساعيه للتقرب من ولادة إذ هو ليس منها على يقين، فوجب له معها الأخذ بالثقة والاحتياط، ناهيك عن كونه رُكّز بالتحضيض.

أمّا **(يسارُ الكَواعِب)**، فمن حيث كونه يُضرب مثلا "لكلّ جانٍ على نفسه، مُتَعدّ طورَه"[٤]، فلم يجد جرير بدّا من ترجمة غرضه به في مخاطبته الفرزدق وقد ماتت امرأته وأراد الخِطبة إلى بَسطامِ بن قيس، فهجاه بما نصّه [٥]:

فَهَلْ أنْتَ –إذ مَاتَتْ أتَانُك– رَاحِلُ إلى آلِ بَسْطَامَ بن قيسٍ بِخاطِبِ؟
وإنّي لأخشَى إنْ خَطبْتَ إليْهِمُ عليكَ الذي لاقى يَسارُ الكواعِبِ

ولسائلٍ أن يسألَ عن جدوى نهوض المثل بالإيحاء بهذا الضرب المتعالم حالَ أغنى موردُه عن الإحالة والإشارة بما هو خارجٌ عن نطاقه مُجاوِز حدود معطياته، والرّأي عندنا أنّ مسألة الإيحاء التي يحوزها حشدٌ من الأمثال الفاشية ليست محكومة عند إنتاجها المعنى بذاك الذي يتم عبر إيحاءِ المثل بما تتضمنه ضروبُه المتراكمة، بل قد لا يُجاوِز ذلك غرض التأكيد على كونه من قبيل المسلمات القارّة في عُرف المتخاطبَين اللذين يتشاركان الأرضية الثقافية ذاتها، وإنّ هذا المثل وغيرَه إن نهض بوظيفة الإيحاء فإنّ ذلك قد لا يعدو الإشارة إلى جملةٍ من أحوال مَن تمثل

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ٤٦٥.

٢ المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٦.

٣ مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٤٠، وانظر: العسكري: ج٢، ص٤٧.

٤ المصدر نفسه، ج٣، ص٥١٧.

٥ حاشية ديوان ابن زيدون، ص٦٦٣، وانظر: مجمع الأمثال، ج٣، ص٥١٧، و ديوان جرير، ص١١٣.

به، ولعلّ هذا المغزى كان حاضرا في ذهن ابن زيدون حال استدعائه إيّاه مهدّدا ابن عبدوس، وما منعه من تنفيذ تهديده سوى ما ساقه في جملة الشرط من كون دمه هدَرًا، شأنه في ذاك شأنُ البهيمة التي لا تعقِل، وإنّ ذلك كله ليُؤكّد على أنّ المثل (نصّ ذو مصراعين): أحدُهما ظاهرٌ جليّ، والآخرُ عائمٌ خفيّ، لا يُتوصّل إليه دون محاولة النبش في جملةٍ من مسالكه المتشابكة.

- **ثانيا: الطاقة التوليديّة :**

وفي هذا المستوى نجد متن مرحلة من مراحل خطاب ترسّل ابن زيدون قد تولد عن مثلٍ بعينه، وأنّه وما استتبعه من بنى العبارات ومعانيها إنّما يكوّن قطعة معنوية وأسلوبيّة منصهرة ملتحمة؛ لقاء تولّدها عنه، وحومِها في فلكه. وإنّ ذلك ينجم عن كون الأمثال نواة أدبية ذات طاقة توليديّة للمعاني تستهلّ بها مراحل الخطاب فتتمخض عنها جملة من عناصره التعبيرية وأنظمة معانيه. ولم يغب مِثل هذا الملحظ عن الجاحظ، وقد استبطنّاه من قوله: "وقد كان الرّجل من العرب يقفُ المواقف، ويُسيّرُ عدة أمثالٍ، كلّ واحد منها رُكنٌ يُبنى عليه، وأصْلٌ يُتَفرّع منه"[١]. وليس شرطا أن يَرِدَ المثل سابقا على مرحلة من مراحل الخطاب، بل من الممكن أن يردفها، على أنّ ذلك لا ينفي عنه سمة توليدها وتكوينها؛ لنيّة المترسل استنزاله بُعيدها في تلك الرّقعة من خطابه، وما قد يتطلبه ذلك من فرشٍ ومهاد ملائمين له مندغمين مع أنساقه. وعلى الرغم من ميل الدارسين إلى أنّ هذا المستوى يرتدّ أبدًا إلى الرسائل المختزلة التي تتولد بناها جملة عن مثلٍ بعينه يرد في مقدّماتها[٢]، على أنّ ممّا نسلم به أنّ مطولات الرّسائل لا تكاد تخلو من هذا البُعد التوليدي للأمثال؛ كونَ ما ينطبقُ على الضّرب المختزل منها ينطبق بالضرورة على مقطّعات مطوّلاتها، وما قد ينزع إليه كلّ منها من استقلال أغراضيّ نسبيّ عن سائر جسد الخطاب. وعليه، فيمكن أن نستدلّ على دور الأمثال في توليد الفِقَر وتنميتها في ترسل ابن زيدون بما نصّهُ:

---

١ الجاحظ: الرسائل، حجج النبوة، ج٣، ص٢٧١. وقد أشار إلى هذه القضية وما سبقها صالح بن رمضان بقوله: "وقد بدا لنا أن وظيفة العبارة المثلية تطورت في رسائل الجاحظ، وأصبح هذا الشكل التعبيري نواة ينسج حولها الكاتب نصا أدبيا، ويستمد منها معاني أدبية جديدة". انظر مقال: الأشكال التعبيرية في رسائل الجاحظ، حوليات الجامعة التونسية، ٢٩، ١٩٨٨م، ص٢٤، والرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم، ص٤٧٢ وما بعدها. وناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، ص١٠٠ وما بعدها.

٢ انظر: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر الفني القديم، ص٤٧٢- ٤٧٤.

١- " حَنَانَيْكَ!! قدْ بَلَغَ السّيْلُ الزّبى!! وَنَالَنِي مَا حَسْبِيْ بِهِ وَكَفَى !! وَمَا أرَانِي إلاّ لَو أنّي أمِرْتُ بالسّجودِ لآدمَ فأبيتُ واستكبرتُ، وقال لي نوحٌ: اركبْ مَعَنا، فقلتُ: سَآوِي إلى جبلٍ يعصمُنِي مِنَ المَاء، وأمِرْتُ ببنَاءِ الصّرحِ لعلّي أطلعُ إلى إلهِ مُوسَى، وَعَكَفْتُ على العِجْلِ ... "[1].

٢- " فيَحِنّ قِدْحٌ ليسَ مِنها، مَا أنتَ وَهُم؟ وأينَ تقعُ مِنهُم؟ وهَل أنتَ إلا واوُ عمرٍو فيهِم، وكَالوَشِيْظَةِ في العَظْمِ بينَهُم؟ وإنْ كنتَ قد بلغتَ قعْرَ تابُوتِكَ، وتَجَافيْتَ لقمِيصِكَ عَن بَعضِ قوْتِكَ، وَعَطرْتَ أرْدَانَكَ، وَجَرَرْتَ هِمْيَانَكَ، واختَلتَ في مِشيَتِكَ، وحَذفتَ فضُولَ لِحْيَتِكَ، وأصْلحْتَ شَارِبَكَ، ومَططتَ حاجِبَكَ، ورققتَ خَط عِذارِكَ، واسْتَأنَفتَ عَقدَ إزَارِكَ، رجاءَ الاكتتابِ فيهِم، وطمعًا في الاعتدادِ منهُم، فظننتَ عجزا، وأخطأت اسْتُكَ الحُفرةَ "[2].

٣- "إنْ سَلبْتَنِيْ -أعزّكَ اللهُ- لِباسَ إنعامِكَ، وعطلتَنِي مِن حُلى إيناسِكَ، وأظمأتَنِي إلى بَرُودِ إسعافِكَ، ونَفضْتَ بي كفّ حِياطتك، وغضَضْتَ عنّي طرْف حِمايَتِكَ – بعدَ أنْ نظرَ الأعمى إلى تأميلي لك، وسمِعَ الأصمّ ثنائي عليك، وأحسّ الجَمادُ باستنادي إليكَ- فلا غرْوَ قد يَغَصّ بالماءِ شاربُهُ، ويَقتلُ الدواءُ المُستشفيَ به، ويُؤتى الحذِرُ من مأمنه، وتكونُ منيّة المتمني في أمنيّتِهِ"[3].

ولم يجد ابنُ زيدون بدّا من ابتدار طرحه الصريح لوصف عمق مأساته التي ألمّت به أمام أميره خيرًا من المثل (**بلغَ السّيلُ الزّبى**)[4]، ليأتي من بعده سيلٌ ممّا يدعّمه ويتولد عن نواته من ضروب العبارات التي ما كان لها أن تتلاحق بهذا الدفَق لولا كونه سابقا عليها محفّزا لها مولدا لإطار دلالتها. وإنّ ذلك يؤكد على أنّ ابن زيدون قد اتخذ من بنى الأمثال أيضا سبيلا إلى حُسن التخلص من مضمونٍ لآخرَ في ثنايا خطابه، وأنّه استغلّ ما بها من طاقة توليديّة مكّنته من الاتكاء عليها بغيةَ استنفار مكامنها واستظهار محتواها تمام الاستظهار وأوفاه، سعيا منه إلى استقصاء جميع المعاني التي تضمنتها .

ويطالعنا ثاني النّماذج في غضون الهزلية لينبئ عن جدوى استغلال المثل (**حَنّ قِدْحٌ ليْسَ مِنها**)[5] في ابتدار طرح ابن زيدون لنتيجةِ المقارنة غير المتكافئة التي كان أنْ عقدها بين غريمه ابن عبدوس وسائر منافسيه على قلب ولادة – وعلى رأسهم ابن زيدون- الذين هم الكواكب علوّ هِمم والرّياض طيب شيم، وأنه في سعيه إلى الاكتتاب فيهم والالتحاق بهم والتباهي من ثمة

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٨٨- ٦٩٥.

٢ المصدر نفسه، ص٦٦٨- ٦٧١.

٣ ديوان ابن زيدون، ص٦٨١- ٦٨٢.

٤ مجمع الأمثال، ج١، ص ١٥٨.

٥ حاشية ديوان ابن زيدون، ص٦٦٨.

بالانتساب إليهم كالواحد من قِداح الميسر الذي ليس من جوهرها، على أنه لا يتوانى في أن يكشف حقيقته بصوتِه المباين لصوتها المغايِر لجنسها حالَ الاحتكاك بها، وإنّ مثل هذا المعنى الذي تضمّنه المثل ينبئ عن إمكانٍ في (استتباعٍ منطقيّ لجملة من العبارات التي تؤيد مرماه، وتؤكد مغزاه، وتتولد عن مبناه)، ليتوقف استتباع دفقها بمثَلٍ آخرَ معبّرٍ عن شدّة خيبة طالب الأمر وقد أخطأه ولم ينله، وهو **(أخطأتْ استُهُ الحُفرَةَ)** [1].

ولا تخفى شدة الإمكان في أن تحفّز الأمثالُ استتباعا في دفق العبارات قُبيل اتخاذها مواقع من جسد الخطاب تنضاف إلى ما تولّده بُعَيدها. ونستبين على ذلك دليلا في ثالث النماذج المطروحة، من حيث راوحت الطاقة التوليدية للمثل بين شكل (التوزيع والتفريع) حينا، وشكل (التجميع) حينا آخر؛ والوجه في ذلك أنّ ابن زيدون قد تقصّد التنويع في طرح العناصر التعبيرية في إطار فعل الشرط ممّا تشاكلَ في مؤدّاه وتتابع في تعبيره عن فحوى حلول المصيبة وقد كانت من أميره ابن جهور الذي جمعته به علاقة وطيدة كان أن سلبه ما حلّاه به من إيناسها، وانتزع منه ما أسدله عليه من سترها، وأظمأه إلى برود ما روّاه به من إسعافها، ليستبطن المخاطَبُ أنها (لا تتنوع إلا لتجتمع في مصبّ جامع يوازي ثِقَلها في جواب الشرط)، مُستهَلّ باستلهامه المثلَ **(يا ماءُ لو بِغيْرِكَ غصَصْتُ)**[2]، إضافة إلى كون هذا التنوع والتعدد مدعاة إلى توجيه ذهن المخاطَب إلى انتزاع هذا الجواب وإلى التعظيم والغلوّ والمبالغة في تصوّر ماهيته. على أنه ذاتَه أصلٌ يُورق ونقطةُ إشعاعٍ تتّسع دوائرها لتفرز ثلاثا من العبارات التي تماثله رصفا وتشاكله معنىً، بعد العدول عن صيغته المباشرة بضربٍ من التصرّف، وإنها لا توازي في كمّها ما قد سيق قبيل التصريح بجواب الشرط هذا؛ لأنّ من جملتها المثل في امتلاكه شحنة دلالية مضاعفة ترجَّح بها كفّتا الشرط في ميزانه، وإنّ ذلك ليؤكد على أنّ "الخطاب في صلته بالمثل خطابان: خطابٌ هو عبارة عن امتدادٍ وتوسّعٍ لمثَلٍ يمُدّ الكلام بالقدرة على الانتشار والانسياب، وأمّا الآخرُ فمجموعة من الرّوافد آيلة إلى (دلتا) جامعة " [3].

وعليه، فكما تنهض الأمثال في الخطاب حججا محقّقة وسم الوجازة والاقتضاب بما تحوزه من طاقة في الإيحاء تنهال على الذاكرة حال تلقّيها، فإنّها من جهة أخرى قد تنهض للتوسيع والنشر وتنامي النسيج في تناولها الشيء بدَل الإيجاز فيه والخزل. ولعلنا إذ ذاك نرجّح عدم إمكان تقنينها بقواعد جافة مؤطرة ينطبق على واحدها ما ينطبق على الآخر ضرورة؛ وذلك لاتساعها وتنوّع ضروبها وصنوف استنزالها في الخطاب ومقاصدها بصورة أصبحت معها مضطلعة ببعضٍ من الأدوار التي تخالف أهمّ مفاهيمها المؤسّسة لطرافتها حينا، وإنّما ذلك ناشئ من خلال طرح

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص٤٣٤.

٢ المصدر نفسه، ج٣، ص٥١٤، ١٠٢، ٣٤٠.

٣ ناجي التباب: وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم، ص١٠١، (بتصرف) .

التفاعل بين الأجناس والأشكال الوجيزة وتفعيل بِناها واستثمار مكامنها ممّا لا تتكشف للدّارس وجوهٌ منه إلا بمزيدِ تأملٍ وفضلِ تدبرٍ [١].

جـ) الإيقاع :

إنّ "الكلام لا يرسله اللسان إلا ليُسمع، ولا تقيّده الكتابة إلا ليقرأ فيُسمع، فقد تقرأهُ العين وحدها ولا يجهر به اللسان، ولكنه لا يصل المدارك إلا بعد تصوّر جِرْسِه"[٢]؛ وذلك لما في النفس من نزوعٍ فطريّ إلى تلقّف الكلام المُوَقّع متناسب الأجزاء مؤتلفها؛ من حيث كونه قوة جذب مغناطيسية تنهض بدورٍ رئيس في انتقاشه في الأذهان التي تتقبّل الكلام الطارق للسّمع بالتنغيم، وتُقبِل إقبالا غريزيّا على تلقف المسجوع من التّعابير .

والبيّن أنّ الإيقاع ضربٌ من ضروب الأسلوب في خطاب الترسّل المحكم، ووسمٌ مائز فيه ينضاف إلى جوانب المعجم والتّركيب والصّورة، بل من الممكن اعتدادُه سمّة أدبيّة في رسائل القرنين الرّابع والخامس للهجرة وشكلا من أشكال التعاقد بين الكتاب فيهما؛ لقاء انصراف عنايتهم إلى تقرّي جملة من الظواهر البلاغية المؤسِّسة له في الخطاب بمراعاتها ضروب التكافؤ والتناظر في العناصر الصّوتية المُنضَوية جملة في عباءة ما اصطلح القدامى على تسميته بـ(الموازنة)[٣]، والتي تمثل النمط الإيقاعي المهيمن على مختلف أجناس النثر الفنيّ القديم؛ وبأنّ هيمنة الموازنة الصوتية على بعضٍ من ضروب النثر الفني بعامة – وعلى رأسها الرسائل والمقامات – ما هي إلا تمثيلٌ لوجه من وجوه هيمنة المشافهة على الكتابة فيهما على السواء؛ نظرا إلى هيمنة التواصل القائم على متكلمٍ فصيح ومخاطَب يوازيه فصاحة أو قد يفوقه، متّكئين في ذلك على ما توفره لهم ثقافتهم من ضروب الإمكانات النصية التي قد تنبني على طاقات صوتيّة تدعم ملحظ الإيقاع أنّى استُنفرت. ولئن اختلفت درجات إنجاز هذه الموازنات فإنها لا تخرج لدى بعض الدارسين عن المتصوّرات الجماليّة القائمة على تغليب الشفويّ على المكتوب[٤]، على أنّها لدى غيرهم تمثل شكلا

---

١ انظر في ذلك: بسمة عروس: التفاعل في الأجناس الأدبية مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، ص٤٠٥ وما بعدها .

٢ محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية، ١٩٨١م، ص ٣٦٨.

٣ الموازنة: مصطلح متداول عند البلاغيين يتسع ليشمل جميع أشكال التكافؤ والتناظر الكلي أو الجزئي بين العناصر الصوتية، من مماثلة ومقابلة وطباق وجناس وسجع وازدواج وغيرها. انظر: سر الفصاحة، تحقيق علي فودة، ط١، مصر، ١٩٣٢م، ص١٦٩، وانظر كذلك: محمد العمري: الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٤ انظر: صالح ابن رمضان: الرسائل الأدبية، ص٥٣٤ وما بعدها .

ذا معنى؛ أي أنّه جزءٌ من معنى الكلام الفنيّ لا يتمّ بدونه، بل إنّه يحمل من الشّحَن المعنويّة – باعتباره دالّا– ما لا يحمله المدلول نفسُهُ[1]، وهذه نتيجة خطيرة تضاعف من إمكان وجاهة الإيقاع ويلزم عنها تجنّب اعتداده عنصرا متمّما لفنيّة الخطاب، كما ترجِئ النّظر إليه على أساس كونه لمحة عرَضية أو ثوبا خارجيّا يروم الناثر به تزيينه .

وعلى الرّغم من أنّ الإيقاع وسْمٌ أشدّ اعتلاقا بحبائل الشعر منه بالنثر كونه محكوما بالوزن والقافية، على أنّه أشملُ من ذلك، إذ له خيارات شتّى غيرُهما، كضروب الانتظامات والتوافقات الصّوتية الدّاخلية التي يتقاسمها الشّاعر والنّاثر تأسيسا لصنع خطاب موَقّع، وما من برهان على ذلك أظهر من وجود قطع شعريّة موزونة ولكنها مضمحلّة الإيقاع، وأخرى نثريّة واضحة الإيقاع محكمته، وما ذلك إلا لمهارة الناثر في تعويض غياب الوزن ببدائل أخرى توفّرها له ضروب الموازنات الصّوتية المبنية في أصلها على منزع التكرار، "تكرار الوحدة أو العنصر أو الصّوت على مسافاتٍ زمانية أو مكانية منظمة، أي أنّ إعادة عنصرٍ معيّن ومضاعفةَ حضوره واستخدامه هي ما توفّر عنصر الإيقاع وتعلن عن وجوده كبصمة أسلوبيّة للعمل الفنيّ أو للنصّ، فمن دون التكرار لا ينشأ الإيقاع" [2]. على أنّ ممّا يُذكر إلى جانب هذا البعد في شأن الإيقاع عند عَقْدِ المقارنة بين ذينك الضّربين من صنوف الخطاب أنّه في الشعري منتظَرٌ متوقّعٌ لقاء جريانه على نسق من الدّوام والاستمراريّة لا يُتطلب في الخطاب النثريّ المُحكم، كون المعاني في هذا الأخير أهمّ منها في سابقه، على أنّ ممّا لا يُلتَفَتُ إليه حينا أنّ معنى العبارات نفسَه قد لا يُجَلّى كما ينبغي ولا يحقّق دلالته المستوجبةَ إلا إذا أخضعها الناثر لمتطلباتٍ إيقاعية يستجيب لها متلقي الخطاب كونها تحقق لها نوعا من البروز من منظور التلقي .

ولعلّ لِما ذكرنا من منزع التّكرار المؤسِّس للإيقاع خياراتٌ شتّى وصُوَرٌ متعدّدة تنهض على الإمكانات التي يُتيحها ضربا الموازنة؛ فإن كانت **(لفظية)** انداح في بوتقتها الجناسُ[3] والسّجعُ[4]

---

١ وممن تعهده بهذه النظرة: عبد الله صولة، انظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج١، ص٥٤ وما بعدها، وعمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم .

٢ أماني سليمان علي عبد الله: الأمثال العربية القديمة دراسة أسلوبية – سردية – حضارية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، (محمود السمرة مشرف)، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٥، ص١٦.

٣ وذلك مثلُ: إن العصا من العصية، إذا العجوز ارتجبت فارجُبها، إنما هو الفجْر أو البجْر، جئني به من حَسِّكَ وبَسِّكَ، العُنُوقُ بعدَ النّوق، غيض من فيض. انظر مجمع الأمثال: ج١، ص٢٢، ١١٧، ٤١٨، ٣٠٤، ج٢، ص٤١٨.

٤ وذلك مثلُ: إذا ضربت فأوجع وإذا زجرت فأسمع، أمر مبكياتك لا أمر مضحكاتك، أروغانا يا ثعال وقد علقت بالحبال؟، زوج من عود خير من قعود. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٤٩، ج٢، ص٥٣، ٨٣.

والإتباعُ[١] وتكرارُ الألفاظِ[٢] والاشتراكُ في الوزن الصّرفي[٣] وغيرُها، وإن كانت (معنويّة) تفرّع عنها عنها الطباق[٤] والمقابلة[٥] من حيث كونهما لا يتأتّيان من أصوات واضحة العيان ملموسة الأثَر في السّمع، بل من حيث قيامهما على"فكرة التقابل بين الألفاظ والمعاني وتضادّ الدوالّ في مدلولاتها، يتمّ معه إيجاز الجملة عبر استخدام لفظين متضادين في تركيبٍ موجَز، أو استحضارُ بضعة ألفاظ ومقابلتُها ببضعة ألفاظ أخرى في تركيبين متوازيين موجَزين"[٦].

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ ما يعنينا ههنا رصد مساهمة الإيقاع الناجم عن تفعيل الأمثال في خطاب ابن زيدون من دفعٍ لأنساق الفعل الحجاجيّ؛ إذ إنّ فكرة اعتبار الموسيقى رافدا من روافد الحجاج من جهة استيلاء ما وُقّع على النفوس، وامتلاك الأنغام للأسماع فكرةٌ رائجة في الدراسات الحجاجيّة؛ لأنّ "ما كان أملك للسمع كان أفعل باللبّ وبالنفس"[٧]. وعليه، فلا سبيل إلى تلمّس فهمٍ فهمٍ لجريان الإيقاع فيه بمعزل عن مادّة الأمثال من حيث شكّلت منزعا فاشيا في متونه حينا، ولأنّه استنفر ما تنطوي عليه من إمكاناتٍ إيقاعية غنيّة على مستوى بنياتها المفردة المجرّدة حينا آخر، وصهَرَها في بوتقة خطابه تصنيعًا للإيقاع بها ولها في آنٍ معا إن لم يتح لها وسم الإيقاع في ذواتها. فما الإمكان الذي يبعثه استنفار ابن زيدون طاقات الأمثال الإيقاعيةَ في خطابه الحجاجيّ؟؟ وما هي درجات استغلاله إيّاها عنصرا من عناصر خطة الترسل الإيقاعية ؟؟

أوّلا: الأمثال المُوَقعة :

ويراد بها تلك الفئة من حشد الأمثال التي تنطوي على إمكاناتٍ إيقاعيةٍ في مستوى تشكيل بنياتها المفردة بفعل قيامها على صنفي الموازنة الآنف طرحُهما، وما يوفّرانه لها من ضروب

---

١ وذلك مثلُ: ذهبوا شذَرَ مذَرَ/ شغَرَ بغَرَ/ خِذَعَ مِذَعَ ، ما له سُمّ ولا حُمّ، سَوَاءٍ لواءٍ، ما له ثاغية ولا راغية. انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص٩، ج٣، ص٢٥٤، ج٢، ص١١٦، ج٣، ٢٨١.

٢ وذلك مثلُ: الكمَرُ أشباه الكمر، أن ترد الماء بماء أكيسُ، إن الحديد بالحديد يُفلَح، جزيتُه حذو النعل بالنعل. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ٢٧٠، ٥٤، ١٦، ٣١٣.

٣ وذلك مثلُ: سلأتُ وأقطت، إن الحُسوم يُورِث الخشوم، ويل للشجي من الخلي، ضرب أخماسا لأسداس. انظر: مجمع الأمثال، ج٢، ص١١٤، ج١، ص٩٩، ج٣، ٤٣٣، ج٢، ص٢٥٩.

٤ وذلك مثلُ: ثار حابلهم على نابلهم، حبك الشيءَ يُعمي ويُصِمّ، تسمع بالمعيدي خير من أن تراه. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٢٧٠، ٣٨٤، ٢٢٧.

٥ وذلك مثلُ: أمرُ مبكياتك لا أمر مضحِكاتك، رُبّ ساعٍ لنفسِهِ حاصدٌ سواهُ. انظر: مجمع الأمثال، ج١، ص٤٩، ج٢، ص٦٩.

٦ أماني سليمان: الأمثال العربية القديمة، ص٦٠ (بتصرف).

٧ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر القديم، ص١٢٧.

الاعتدال والتكافؤ والتناسب والتّوازن بين الأجزاء ضاعف من إمكان اعتدادِها أقوالا سائرة فاشية، بأن أسبغ عليها تأثيرا عجيبا في الآذان وتقريرا لمعانيها غريبا في الأذهان .

ولنا في بعض ما صدر عن القدامى في مصنّفاتهم دلائلُ وإشاراتٌ صريحة تؤكد جدوى هذا الملحظ –على الرّغم من انعدام كونه وسما قارّا في جلّها، وكونِ احتمال تعالقه ببعض الأنواع الوجيزة التي تنحو منحى الحكمة أمتنَ وأعلقَ– ولعلّ من جملتها قول ابن المقفّع: "إذا جُعِل الكلامُ مثلا كان ذلك أبيَن في المعنى، وآنقَ للسّمع"[١]، على أنّ الأشهر منها شهادة ابن جنّي بما نصّه: "ألا ترى أنّ المثل إن كان مسجوعا لذ لسامعه فَحَفِظَهُ، فإذا هو حَفِظه كان جديرا لاستعماله، ولو لم يكن مسجوعا لم تأنَس النفس به، ولا أنِقتْ لمُستَمَعه، وإذا كان ذلك لم تحفظهُ، وإذا لم تحفظه لم تطلب أنفسَها باستعمال ما وُضِع له وجيء به من أجله"[٢]. ولعله إذ ذاك يبالغ في تعصّبه لمَزِيّة الإيقاع التي تحوزها فئة من الأمثال في اعتداده الخارجَ منها عن أنساقه غيرَ جديرٍ بالحفظ ولا بالتداول. والرّأي عندنا أنّ الإيقاع –إنْ أتيحَت للأمثال حيازته– فإنه يستحيل نظاما ينضاف إلى سمات تقبّلها، ويضاعف من تمتين اللحمة بين مكوناتها والتأليف بينها ليبقى الذهن على تفطنه بها، على أنّ خلوّ سائر الأمثال من أنظمته لا يُقلص من حظوتها في التداول، ولا يُشكّل خطرا على قدرتها التأثيرية؛ لما تحوزه من إمكانات جليّة تتركّزُ في وقع الفكرة، وكثافة الصّورة[٣]، ناهيك ناهيك عن كون الإيقاع إن لم يُتَح للمثل في إطار بنيته المُستقلة فإنّه كثيرا ما يتحصّل له لقاء صهره بمقتضى الخطاب، وكأنّه إذ ذاك يجري فيه علامة تلفظيّة تنبّه المتلقي بجرسها أوّلا لتَجهر بالفحوى ثانيا .

وممّا ينضاف إلى هذا البعد أيضا أنّ مجموعا لا بأس فيه من التراث المثليّ موصولٌ بالشّعر؛ وقد أثبت الجاحظ النّسَب الشعريّ لبعض الأمثال فقال: "وفي بيوت الشعر الأمثالُ والأوابدُ، ومنها الشواهد ومنها الشوارِد"[٤]، وكذا اليوسي في إشارته إلى أنّ المثل يكون "نثرا تارة – وذلك أكثره– وقد يكون نظما، فإنّ المثل وإن كانَ سائرا لكنّه إذا نُظِم كان أسيرَ له وأسهلَ على اللسان وأحسن"[٥]. وعلى الرغم ممّا يوفّره القالب الشعريّ للمثل من مضاعفةٍ لسيره بحيث يغدو معه ثباتُه في الذاكرة أمتن وأعلق، إلا أنّ من الصّعب البتّ في قضية علاقة المثل بالشعر؛ إذ قد نقع على

---

١ ابن المقفع: الأدب الصغير والأدب الكبير، ص٢٧.

٢ ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ج١، ص٢١٦ .

٣ انظر: ناجي التباب: وظيفة الحكم والأمثال في النثر العربي القديم، ص٧٥.

٤ الجاحظ: البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت، ١٩٤٨، ج٢، ص٩.

٥ اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج١، ص٥٢.

أبيات شعريّة موزونة تجري مجرى الأمثال، وأخرى لا تعدو كونها أشطارًا منها أو أجزاءً، ناهيك عمّا يتفرّع عن ذلك من مسألة أصالة أحدِهما وأسبقيّته على الآخر بصورة لا نجد معها قرائنَ تدلنا فيما إذا كان الشاعر قد أطلق المثل، أم أنه استعار مثلا شائعا، وهل صِيغ المثل في قالب شعريّ بصورةٍ تلقائيّةٍ جاء معها موزونا من باب الإيقاع وليس الشّعرية، أو أنّ هذا المثل قطعة من بيتٍ أو فَرعٌ من قصيدة ؟

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ الأمثالَ التي تَخضع لمقدارٍ من التّناسب الإيقاعيّ سواءٌ أكانَ مُتحصِّلا لها من جرّاء انضوائها في عباءة الشعر، أم من اتسامها بضروبٍ من التكافؤ والتوازن بين الأجزاء فضْلا عن توخّي السّجْعِ واتّحاد الفواصل، فإنها حين تتنزّل في الخطاب تتيح له ضربا من التقبل السّمعي باعتبارها قائمة على بِنىً مُزدوجة تستحيل جزءا من نظامه حال تفعيلها فيه، وتنجُمُ عن هذا التناغم حالة من الانتشاء ترافق تلقيه فتتحول إلى ضرب من الاستماع. ومنه في ترسل ابن زيدون ما نصّه :

١. " **فكَدِمَتْ فِيْ غيْرِ مَكْدَمٍ** " [١].

٢. " **فالنارُ ولا العَارُ، والمنيّة ولا الدّنِيّة** " [٢].

٣. " **ومِن أمثالِهِمْ: وَيْلٌ للشّجِيّ مِنَ الخَلِيّ** " [٣].

٤. " **فلا أسْتَوْطِئُ العَجْزَ، وَلا أطمَئِنّ إلى الغرُورِ فيُضْرَبَ بِيَ المَثَلُ: خامِرِيْ أمَّ عَامِرِ** " [٤].

٥. " **وَمَتَى كَثُرَ تَلاقِيْنَا؟ واتّصَلَ رَائِيْنَا؟ فيَدْعُونِي إلَيْكَ مَا دَعَا ابْنَةَ الخُسّ إلى عَبْدِهَا مِنْ طوْلِ السِّوادِ، وقُرْبِ الوِسَادِ** " [٥].

٦. " **وَهَلْ فقدْتُ الأرَاقِمَ فأنْكِحَ في جَنْبٍ؟ أو هَلْ عَضَلَنِيْ هُمَامُ بنُ مُرّةَ فأقولَ: زوجٌ مِن عُوْدٍ، خَيْرٌ مِنْ قعُوْدٍ؟** " [٦].

٧. " **دُوْنَ تَأنّ تـدْرَكُ بعضُ الحاجة به، أو استِثبَاتٍ تـؤْمَنُ مُوَاقعَة الزلل مَعَهُ، بَلْ :**
أوْرَدَهَا سَعْدٌ وسَعْدٌ مُشْتَمِل   مَا هكَذا تـوْرَدُ يَا سَعْدٌ الإبِل " [٧].

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٥٣.

٢ المصدر نفسه، ص٦٦٦.

٣ المصدر نفسه، ص٧١٩.

٤ المصدر نفسه، ص٧٠٤.

٥ المصدر نفسه، ص٦٦٥– ٦٦٦.

٦ المصدر نفسه، ص٦٦٥– ٦٦٦.

٧ المصدر نفسه، ص٧٢٤.

٨. " **وَهَبْهَا لمْ تُلاحِظكَ بِعَيْنٍ كَلِيْلَةٍ عَنْ عُيُوبِكَ، مِلؤُهَا حَبِيْبُهَا، وَحَسَنٌ فيْهَا مَن تَوَدّ ... فالمُعَيْدِيّ تَسْمَعُ بِهِ خيرٌ مِنْ أنْ تَرَاهُ** " [١].

٩. " **وَالحُرّة تَجُوعُ وَلا تَأكُلُ بِثدْيَيْهَا** " [٢].

١٠. " **سَيّءُ الجَابَةِ وَالسّمْعِ** " [٣].

يلمح المتأمّل في جملة النّماذج السّابقة أمثالا تستند في أصل وضعها ومستوى عباراتها المفردة إلى عددٍ من الظواهر الصوتيّة التي تمنح الخطاب مزيّات إيقاعية، ولعلّ من أجلاها الجناس وما يؤسَّس عليه من اشتراكٍ صوتيّ يجمع بين الألفاظ في النطق على تزايلها في المعنى، وما له من دور – إن أحْسِنَ توليفُه – في "استدعاءٍ لميل السّامع والإصغاء إليه، لأنّ النفس تستحسنُ المكرّر مع اختلاف معناهُ، ويأخذها نوعٌ من الاستغراب"[٤]، فينجرّ عن مثله جذبُ المتلقي وحَفزُه على التّنبه والسّماع. ومن حيث كون هذا الضّرب من الموازنات اللفظية المؤسِّسة للانتظام الصوتيّ في غضون خطاب ابن زيدون أفشاها، على أنه قد لا يُمثّل برأينا تعمّدا منهُ لاستدعاء الأمثال القائمة على هذا العنصر خاصّة وتطفيفا لكَيْلها على حساب غيرها من الأمثال الحاملة لشحنات إيقاعية تقوم على غيره من ضروب الموازنة؛ والوجه في ذلك أنّ السّواد الأعظم من المادة المثلية المُوَقّعة يقام على دعائم الجناس غير التام خاصّة، فكأنّ هذه الظاهرة إحدى الرّكائز التي قامت عليها دعائم المثل الصّوتية بما يضمنُ لها إيقاعية تساهم في تداولها وتضاعف من سيرها، وتسبغ على الخطاب أنّى استنزلت وقعا في السّماع وعُلوقا في الذهن، ولعلّ ذلك يصدُق في النماذج على أربعتها الأوَل.

على أنّ ممّا يلاحظ في بعض الأمثال الموَقّعة انطواءها على أكثرَ من شكلٍ إيقاعي، فتجمعُ بين اثنتين من الظواهر المؤسِّسة له في آنٍ؛ كأنْ ينبني إيقاع المثل على جناس وسجع معا، وينطبق هذا الملحظ في النماذج على خامسها وسادسها؛ فبين لفظ (السِّواد) و(الوساد) توافقٌ صوتيّ تأتّى من اشتراكهما في الحروف نفسِها مع تبايُن ترتيبها، وبين هذين اللفظين المتقاطعين صلة دلالية تعزز القيمة الإيقاعية، وهي الرّاحة التي تحصُل للمرء من طريق الوِساد المتعلق عادة بالنوم، ومن طريق السِّواد التي يُقصد بها مجلبة السرور والفرح، على أنّ هذا الإيقاعَ يتضاعف أيضا بالتوازن الحاصل بين (قُرْبِ الوِساد) و(طوْلِ السِّوَادِ) بسبب تماثل التركيبين واتفاق ألفاظ كلّ منهما في الوزن فضلا عن اتحاد الفواصل على حرفٍ بعينه، وهو ما يُصطلح عليه بـ(السّجع المُرَصّع)،

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٥٧.

٢ المصدر نفسه، ص٦٦٦.

٣ المصدر نفسه، ص٦٥٨.

٤ أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، هامش ص٣٩٦.

وهو "ما اتفقت فيه ألفاظ إحدى الفقرتين أو أكثرها في الوزن والتقفية"[١] نجم عنها في الخطاب توازنٌ في السّمع مستحبٌ وكأنهما عبارتان من ذات رقعته، وينجرّ عن هذا التقسيم المتوازي انسجامُ ضرَباتهما الإيقاعية الخارجية التي تُسمع على مسافات زمنية منتظمة مع دلالته الدّاخلية التي توحي بمضاعفة كمّ السخرية والهزء بنبرتهما المتعالية. على أنّ تحقّق الإيقاع الصّوتي فيما ولاه من نموذجٍ متأتّ من اشتراك اللفظين (عُود، قعُود) في التقفية رغم تبايُن عدد الحروف المؤدّي إلى تزايُل الوزن الصرفي، وهو ما أطلَق عليه البلاغيون اصطلاح (السجع المُطَرَّف)[٢]، وإنّ ذلك يقود إلى تنويعٍ إيقاعيٍّ في السّجع المُنجَز في خطاب ابن زيدون لقاء التنقل بين ضروب الأمثال المحقّقة له .

والبيّن عند النظر في محيط فضاء ذينك المثلين المعوَّل عليهما استتباعا في الهزلية في معرض صوغ ابن زيدون نتيجة المفاضلة بين ولادة وابن عبدوس استحضار ابن زيدون لبنيتيهما الموقّعتين في رقعة ضيّقة لم يعبأ بتركيز السّجع فيها، وكأنّه بهذا الميل يحاولُ تعويض نقصَهُ بأن عمد إلى إعادة ترتيب عناصر الجملة بما يلائم بنية السجع، ليُثبِت بأنّ صناعة الترسّل تبقى منشدّة إلى إطار السجع كلما قاد المقامُ المترسّلَ للخروج عليه .

على أنّ ما قد يفوقهما وسمَهما الإيقاعي الناجم عن منزع التراكم في الظواهر الإيقاعية من حشد الأمثلة سابعُها؛ فلمّا كانت أغراض خطاب ابن زيدون شتّى، وكان منها ما قُصِد به الهزل والصَّغار والتحقير – شأنَ ما أوردَ آنفا – وما قُصِد به الجِدّ والرّصانة والتفخيم، وجب أن تُحاكَى تلك المقاصد بما يُناسبها من ضروب الإيقاع ويُخيّلها في النفوس؛ فإذا كان قصد المترسل الاستعطافَ وجَب أن يحاكيَ غرضه بالإيقاع الفخم الرّصين، وإنْ هو قصد في موضعٍ هزلا أو استخفافا ورام التحقير والعبث لزم أن يحاكيه بإيقاع طائش أقل بهاء[٣]. وممّا يعبّر عن البعد الأخير هذا سابع النماذج ممّا هو منضو في ثنايا الرسالة البكرية؛ فإنّ ممّا يميزه عن سابقيه كونه شعريّا متألفة بنيته من شطرين متوازيين بُنِيا على السّجع واتّحاد الفواصل، وإنّ ذلك ممّا يؤكد بالضرورة على أنّ السّجع لا يرمي إلى تعجيب المخاطَب وإمتاعه فحسب، بل يرمي إلى تقوية استمالته وإقحامه في إطار الصّورة التي أراد منه تقرّيها بالجِرس الذي يُحدثه مثلُ هذا المثَل الشّعريّ المسجوع من حيث يملك قدرة مضاعفة على تجسيد المرمى وتبكيت المخاطَب، ولا سبيل إلى تأكيد هذا الملحظِ خيرا من كون ما أثبِت في المجاميع وكُتُب الاختيارات من حشد الأمثال الشعرية ليس

---

١ أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص٤٠٤، وانظر: أبو هلال العسكري: الصناعتين: ص٢٦٢، والقلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٢، ص٢٨٢. وأماني سليمان: الأمثال العربية: ص ٤٩.

٢ المصدر نفسه، ص٤٠٤.

٣ راجع في ذلك: حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص٢٦٦.

بالهيّن[1]، وأنّ من تعصّب لها من القدامى – كما سلفت الإشارة – ليسوا بالقلة[2]؛ وذلك لما تحدثه من رونق في التقبل وحُسن في السّماع، فكيف الحالُ إن هي بُنيت على ضروبٍ من الموازنات الصّوتية من مثل تكرار لفظ (سعدٍ) مراتٍ ثلاث وقد حقق هذا التكرار إيقاعا واضحا، بل قد تجاوز ذلك بلفته الأنظار إلى هذا اللفظ المكرّر كعنصر إيقاعي فاعل في بنية المثل حققت له نوعا من الإبراز والإعلاء أسهم في جذب انتباه المتلقي إليه وفهم أبعاد التجربة التي يتضمنها. ناهيك عن أنّه أفرِغ ببنية مُسَجّعة وأقيم شطراهُ على توافق الفاصلتين في الحرف الأخير بما يُصطلح عليه (التّصريع)؛ كونه ورد في منظوم الكلام لا منثوره على أنه ينتظم في باب السّجع؛ فالتصريع في الشعر بمنزلة السّجع في الفاصلتين من الكلام المنثور[3]. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ ما قد وفّره السّجع في النماذج الثلاثة المتتابعة حقق انتظاما ظاهرا وتوازنا صوتيا أظهر؛ ولا غرو فقد أسِّست بنى الأمثال فيها على جمل شديدة الخزل فضلا عن كونها متقاربة في الطول تَحَقّقَ لقاءَها ضربٌ من الإيقاع مركّز؛ "نظرا لتساوي المسافات الزمنية وتقاربها، فتكتملُ جملة المثل في أُذُنِ المخاطَب وتصلُ غايتها وذروتها، ثم تنغلق على ذلك المعنى فلا يشعر المتلقي بأنّ شيئا مبتورا يتطلع إلى اكتماله وانغلاقه " [4].

ولا تنضوي النماذج الثلاثة الأخيرة في لواء ما سلف من أنماط الموازنة اللفظية المؤسِّسة للتناسق الصّوتي، إذ إن ما تقوم عليه ليس متأتّيا من مياسمَ لفظيّةٍ تطفو على السطح، على أنّ ذلك لا ينفي عنها أنّها تُطرِق السّمع وتشدُد الانتباه لما تُشخّصه في ذهن المتلقي من (إيقاع معنوي) متأتّ ممّا تقوم عليه من فكرة التقابل والتضاد بين كل من (تسمعُ، تراهُ) و(تجوعُ، تأكلُ) و(جابَة، سمع) وينجم الإيقاع عن تقابل هذه الأزواج في الدّلالة وجمع هذه النّقائض في بؤرة ضيّقة وفي سياق واحد .

---

١ انظر: مجمع الأمثال، ج٣، ٢٨٩، ٢٦٧، ج١، ص٥٠، ٤٢٣، ج٢، ص١٢٥. تحسن الإشارة ههنا إلى أن ابن قتيبة عقد في عيون الأخبار فصلا في كتاب: الأبيات التي لا مثيل لها، وفيه استعرض أحسن الأبيات وأحكمها وكثير منها جار مجرى المثل، وكذلك الحصري الذي أفرد في زهر الآداب للأبيات الأمثال فضاء سماه: قطعة من مفردات الأبيات لأهل العصر في معان شتى تجري مجرى الأمثال. انظر: عيون الأخبار لابن قتيبة، مج١، ج٢، ص٢٠٧– ٢١٤، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٦م. وزهر الآداب وثمر الألباب للحصري، ج١، ص٢٦٧– ٢٧١، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٩.

٢ ومنهم ابن رشيق في قوله: "والمثل إنما وزن في الشعر ليكون أشرد له، وأخف للنطق به، فمتى لم يتزن كان الإتيان به قريبا من تركه" العمدة في محاسن الشعر، ج١، ص٢٨٢، وانظر: الميداني: مجمع الأمثال، ج١، ص٢٥٤، واليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج١، ص٥٢ .

٣ ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٩٣، ٢٤٢.

٤ أماني سلميان: الأمثال العربية القديمة، ص٥٠.

وإننا رغم تسليمنا بوجاهة الطرح الآنف عرضه لما تؤدّيه الأمثال من دورٍ في تصنيع الإيقاع في ترسّل ابن زيدون انطلاقا من مستوى بنياتها المجردة، وما يستتبع ذلك من استيلاءٍ على الأسماع به تكون عنصرا رافدا على الإقناع، فإننا نذهب بهذه الوجهة لأبعد منها؛ لقاء النظر في مجمل ما شاعه من أنظمة الموازنة التي صُهِرت بمقتضاها الأمثال وأسهمت بدور آخرَ جليّ في تصنيعها. ولا شك في اعتداد (التسجيع)[1] قد شكّل منزعا فاشيا فيه، غلب تركيزُه وأغنى عن استدعاء غيرِه من ضروب الموازنة، ناهيك عن أنّ ابن زيدون راوح في بلورته بين ضروبٍ متفاوتة لبعضها دورٌ في جعل الكلام متناسبا من شأن النفس أن تستطيبه ويداخلها التّعجّب من تأتّي نسَقه واطراد هيئاته[2]، على أنّ لبعضها الآخر شأنٌ في الشدّ على مواطن بعينها وتبئِيرها بالعدولِ عن أفْقه الإيقاعيّ المعهود وانتهاك رتابته وتتابعه وتشبّعه، ولعلّ هذه أظهرها دورا في الحِجاج، فكيف إن كانت الوجهة الأظهر لتوليدها الأمثال ؟

- **مستوى الانتظام في نسق السّجع :**

وتتضح فيه مراوحة ابنِ زيدون بين اعتماد فواصل ثنائية وثلاثية ورباعية وأكثر، برز في كلّ مستوى منها التعويل على مادّة الأمثال، على أنها إنّما تتفاوت في طبيعتها بحسب تفاوت درجات التعقد في الكتابة، وبحسب تنوّع المعاني الأدبية في كلّ مرحلة من مراحل الخطاب. ولعلّ تلك البنى المزدوجة من الفواصل المتماثلة في السّجع مستوىً أوّلَ تضاعفت عناية ابن زيدون في ترسّمه، وقد استبطنا لتعويله على الأمثال في بلورته ضروبا لعلّ من أظهرها :

ب) انتظامُ المَثَل في ثاني فواصل السّجع مُزدوَج الفاصلة :

على أنّ ممّا يمتاح في هذا البُعد أنْ تُؤسّس إحدى فواصلِ تلك البنى المُسَجّعة المزدوجة وحدها على مثَلٍ بعينه أيّا كان مستوى استنجازه وتفعيله، وقد غلب أن يتموقع المثلُ في ترسّل ابن زيدون في ثانيهما، لينتقل بعد ذلك بالفاصلة إلى أخرى، وورد ذلك في مواضعَ ثلاثةٍ، تترجم بما نصُّهُ :

---

١ انظر في وجوهه: العسكري: الصناعتين، ص٢٦٠- ٢٦٥.

٢ تحسن الإشارة ههنا إلى أن ابن وهب قد شبه السجع في النثر بالقافية في الشعر، انظر: البرهان في وجوه البيان، (تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي)، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٧، ص١٠٧. وانظر تحليل هذا الرأي عند زكي عبد السلام مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص١١٦- ١١٧.

١. " وإنّكَ راسَلتَنِيْ مُستَهْدِيًا –مِنْ صِلتِيْ– مَا صَفِرَتْ مِنْهُ أيْدِي أمْثالِكَ، مُتَصَدّيًا –مِن خلتِي– لِمَا قَرِعَتْ دُوْنَهُ أنوْفُ أشْكَالِكَ " [١].

٢. " مُرْسِلا خَلِيْلَتَكَ مُرتادَة، مُستَعْمِلا عَشِيْقتَكَ قوّادَة " [٢].

٣. " هَجِيْنُ القِذالِ، أرْعَنُ السِّبَالِ، طويلُ العُنقِ والعِلاوَةِ، مُفرِط الحُمق والغباوة، جافي الطبع، سيّء الجَابَة والسّمع، بَغِيْضُ الهيئة، سخيفُ الذهابِ والجِيْئَة، ظاهرُ الوَسْوَاسِ، مُنتِنُ الأنفاسِ، كثيرُ المَعَايِبِ، مشهورُ المَثالِبِ، كلامُك تَمْتَمَة، وَحَدِيثُكَ غمْغمَة، وبَيَانكَ فهْفهَة ... ودِيْنكَ زَندَقة، وعِلْمُكَ مَخْرَقة "[٣].

وتأسيسًا على أنّ النّموذجين الأول والثاني ممّا يقع في صدر الهزلية استتباعا، فإنّ ذلك يترجِم ابتداء ميل ابن زيدون إلى الاعتناء بالأسجاع في صدور رسائله؛ ولا غرو فقد عُدّ – والجاحظَ – من أبرز المترسّلين في تاريخ الرّسائل الأدبية عناية بها في الصّدور والخواتيم بعامة؛ كونها فيهما أشبه بالمِلح من الطعام وبالخال في الوجه [٤].

أمّا عن دورها في تصنيع الإيقاع في هذا الصّدر فإنّه متمثل في التّصرّف في إمكانات التوليد التي تُتيحها الأمثالُ، ليؤسِّس الإيقاع على التناسب الحاصل من تفاعلها مع العبارات في رقعة محيطها؛ فممّا يُلاحظ في النموذجين الأوّلين أنّ جُزئي السّجع المبنيّ في ثاني عبارتيه على المثل المعدول في بنيته عن أصلها متوازيان متعادلان لا يزيد أحدُهما على الآخر أيضا مع اتّفاق الفاصلة على حرفٍ بعينِه، ولعلنا نميل إذ ذاك إلى كون أوّل الجُزأين قَد قُدّ على مقاس الثاني بالضّرورة؛ إذ لا زيادةَ معنويّةً تنجم عن كونه سابقا عليه سوى رغبة ابن زيدون في استغلال الجرس النّاجم عن لفظي المثلين المعوَّل عليهما، على أنّه ذهب بهما لأبعد من ذلك جرّاء حبكهما وما سبقهما ببنية مُسَجّعة من شأنها أن تُضاعف الجرس في صدر الرّسالة وتغني الإيقاع، ليُمْكِنَه إذ ذاك إبرازُ أفعال المخاطَب وتركيز الخطاب حوله منذ البدء، ولتعْلَق بالذهن جملةُ الأفعال التي جاء بها وعابها عليه .

أمّا ثالثُ النماذج، فبالنّظر إليه في رقعة محيطه المسجوعة كذلك نستبطن أنّ هنالك تأرجحا في تطوّر البنى الفرعية، والتي تقوم في أصلها على التصرّف في إمكانات التّوليد التي تتيحها الوظائف النحويّة للأمثال بناء على مشاكلتها الفواصل، وما ينجرّ عنه من مراوحةٍ بين اتجاه

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٣٥.

٢ المصدر نفسه، ص٦٣٥.

٣ المصدر نفسه، ص ٦٥٨– ٦٥٩ .

٤ انظر: أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، (تحقيق: إبراهيم الكيلاني)، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١، ص١٣٤، وقد شهد بذلك للجاحظ في صدور رسائله وقد استحسن السجع فيها.

التقلص حينا والتكاثر حينا آخرَ، وإنّ ذلك لممّا يقودُ إلى أنّ الفواصل جُعِلت مهيمنة على سائر ملفوظات الخطاب، وأنّ تغيير البِنى الفرعية للأمثال وسائر العبارات في خطاب التّرسل تمديدا وتقليصا قد تمّ بمُوجب تغييرها، فخضعت بذلك البنية النّحوية للبنية السّجعية [١].

ب) انتظامُ المَثَل في كِلا عبارتَي السّجع مُزدوج الفاصِلة :

أمّا ثالث ضربٍ تبلور فيه اعتمادُ ابن زيدون على بنىً مزدوجةٍ من الفواصل المسجّعة اتكاء على مادّة الأمثال، فكامن في أنّ كلّا من عبارتي السّجع في ازدواجه قائمةٌ على مثَل بعينه مبايِنٍ للآخر، على أنّهما صُهرا بنسق إيقاعيّ واحد. ولعلّ هذا المستوى يمثل أعقد ضروب السّجع مُزدوج الفواصل وأبعدها؛ كونه محتاجٌ إلى التوليف بين بناها التي قد تكون متباعدة حينا. والحقّ أنّ مهارة ابن زيدون قد أهّلته لأن يميل إلى هذا النوع أكثر من غيره، فقد تُرجِم ذلك في سبع مواطنَ من ترسّله لعلّ فيها استعراضا وتبجّحا بقدرتيه الأدبيّة والثقافيّة المتناهيتين، وسعيًا إلى تعجيب المخاطَب وتبكيته بهما :

١. " **ولولا أنّ جَرْح العَجْمَاءِ جُبَارٌ، لَلَقِيْتَ مِنَ الكَوَاعِبِ مَا لاقَى يَسَارٌ** " [٢].

٢. " **واللهِ لو كَسَاكَ مُحَرِّقُ البُردَيْنِ، وَحَلتْكَ مَارِيّة بِالقِرْطيْنِ** " [٣] .

٣. " **وهل يَجْتَمِعُ لِي فِيْكَ إلا الحَشَفُ وسُوءُ الكِيْلَةِ؟ ويَقتَرِنُ عليّ بكَ إلا الغدّة والموتُ في بيتِ سَلوليّة ؟** " [٤].

٤. " **وَلاَ تَكونَ بَرَاقِشَ الدّالة على أهلِها، وعنزَ السَّوْءِ المُسْتَثِيْرَةِ بِظلفِهَا لِحَتْفِهَا** " [٥].

٥. "**وأنك لم تكنْ في وِرْدٍ ولا صَدَرٍ مِن مُشارَكَتِيْ فِيْهَا، وَلا كَانت لكَ نَاقة ولا جَمَلٌ في مُظاهَرَتِكَ عَليْهَا** " [٦].

٦. " **وَلَمْ يَقتَرِن الحَشَفُ مَعَ سُوْءِ الكِيْلَةِ، وَتَتّصِفْ لِيَ الغدّة إلى المَوْتِ فِي بَيْتِ سَلوْلِيّةٍ** " [٧].

٧. " **فإنْ وَجَدْتَ مِحَزّ الشّفرَةِ، فالعَوَانُ لا تـُعَلمُ الخِمْرَةَ** " [٨].

---

١ راجع في ذلك: صالح ابن رمضان: الرسائل الأدبية، ص٥٤٧- ٥٥٠.

٢ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٣.

٣ المصدر نفسه، ص٦٧١.

٤ المصدر نفسه، ص٦٧٣.

٥ المصدر نفسه، ص٦٧٤- ٦٧٥.

٦ ديوان ابن زيدون، ص ٧٢٠.

٧ المصدر نفسه، ص٧٢٦.

٨ المصدر نفسه، ص ٧٥١.

ونستبطن من زمرة الأمثال السّابقة في امتياحها ببُعد السّجع مزدوِج البنى، وتصنيعها للترسّل المُوقّع من جرّاء توخّيه ملاحظَ عدّة، لعلّ منها أنّ من أزواجها تلك ما كان متواشجا مضمونا وتركيبا واتّحادَ فواصلٍ، وإنّ ذلك يقود بالضّرورة إلى أن يستدعيَ أحدُهما الآخرَ جرّاء هذا التّعالق والتّداخل في الغرض والبنية، وأنّهما بذا يَمُدّان الخطاب بطاقة إيقاعيّة مضاعفة فضْلا عن تركيزهما شحنته الدّلالية الناجمة عن تردّدهما استتباعا، ولعلّ ذلك يفسّر تعويل ابن زيدون على مِثلِ هذا الضّرب في موضعين من ترسّله يُترجمهما ثالث النماذج وسادسُها. على أنّ انشداد ذهن ابن زيدون إلى مُشكل التوازن الإيقاعي وتصنيعه في خطابه قد أملى عليه أن يُفرغ بعضا من الأمثال المتواشجة مضمونا وتركيبا – دون تماثل الفواصل– ببنية مسجّعة آثر لتحقيقها أن يُثري البنى الفرعية توخيّا لسلامة الإيقاع كما هو بيّنٌ في خامس النماذج.

وقد تنزِع كثرة محفوظ ابن زيدون من الأمثال المتواشجة في الملحظ الأغراضيّ منزعا آخر يقوم على تصرّفه بإحداهما تحقيقا لانتظامه مع الآخر في بنية مسجّعة مزدوجة، ويتمثل هذا البعدُ في رابع النماذج من حيث اقتضت رغبته في توحيد الفاصلة فيه تحويرًا جزئيا في عبارة أوّل المثلين استجابة لنظم الإيقاع، كان أن أخضِعَ معها لمقتضيات السّجع ليُصهرا ببنية متلاحمة. وإنْ كان ذلك كذلك، فإنه يؤكّد ما أقررنا به سابقا من كون أنظمة العُدول عن بنى الأمثال الأصيلة وتحويرها ما هو إلا استثناءٌ تقتضيه أساليبُ الخطاب، ولعلّ على رأسها البناءَ الإيقاعيَّ [١].

وينتظم في ثاني النماذج ملحظ التثنية باستلهام ابن زيدون زوجا من متعلقات قصص الأمثال التي شهرت بكونها مُثتاة وصارت من ثم رمزا متعالما، وصَهَر كلّا منهما ببنيةٍ مسجّعةٍ متّحدة الفواصل أفرغها بأسلوبِ الشّرط المبتدَر بالقسم متبوعة بغيرها من أزواج العبارات المُسجّعة، لِيتحصّل من اجتماعها وتتابعها جوابُه المغالي في الهُزء والتحقير. وقد لا يخرج أوّل الأمثلة وسابعها عن نظام الشرط الذي آثر ابن زيدون صهر أنساقه بأسلوب السّجع، على أنّه قد يفوق سائر أشكال السّجع المزدوج المعوّل في تصنيعها على مادّة الأمثال؛ كونَه يقتضي من المترسّل إلماما بالثقافة المثلية يؤهّله لتشكيل أنساقِ الشّرط على جملةٍ من متعلقاتها وأدقّ حيثيّات وقائعها، ناهيك عن تباين هذا الضرب منها في المحتوى الأغراضي وتزايُله .

---

١ انظر: ناجي التباب: ص١١٤، وأبلاغ محمد عبد الجليل: شعرية الخطاب النثري مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري، دار المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص٧١.

على أنّ عناية ابن زيدون بالأسجاع المزدوجة لم تكن لتَصْرِفَهُ عن تجاوزها بالإبعاد في اعتماد فواصل ثلاثيّة ورباعيّة وخماسيّة ويزيدُ تأسيسا على حشد الأمثال، وعن التوغل في صوغ أنساقها المتماثلة توخيا بهذا إلى استيقاف المخاطب عبر سماعه تردّد صداها استتباعا في خاطره، لِيكون من ثمّة مدعىً إلى انتقاشها فيه. وإنّ هذا الملحظ إنّما يترجَم في الهزلية في موقعين وقد عمد فيهما إلى استعارة كمّ من الشخصيات المتجذّرة في الثقافة المثلية بامتلاكها درجات قصوى من الصّفات إيجابية كانت أم سلبية، وابتنى من ثمة عباراتٍ تُترجِم مثلها، وقد أفرغَت ببنية مُسجّعة بما نصّه:

١. " **والسّموأل إنّما وفى عن عهدك، والأحنف إنّما احتبى في بُردك، وحاتمًا إنّما جاد بوَفرِك، ولقي الأضياف ببِشرك، وزيد بن مهلهلٍ إنّما ركب بفخذيك، والسّليك بن السّلكة إنما عدا على رِجليك، وعامر بن مالكٍ إنّما لاعب الأسِنّة بيديك، وقيس بن زهير إنّما استعان بدهائك، وإياس بن معاوية إنما استضاء بمصباح ذكائِك، وسَحبان إنما تكلم بِلسانِكَ** "[1].

٢. " **حتّى إنّ باقلا موصوفٌ بالبلاغة إذا قرِن بك، وهبنّقة مُستَحِقّ لاسم العقل إذا نسِبَ إليك، وأبَا غبشانَ محمودٌ منهُ سدادُ الفعل إذا أضِيفَ إليكَ، وطويسًا مأثورٌ عنه يُمْنُ الطائرِ إذا قِيْسَ عَلَيْكَ** " [2].

وإنْ نحن رُمنا تقرّي النموذجين الآنفين من الوُجهة الإيقاعية نتبينُ إذ ذاك بأنّ ابن زيدون اختار أن يُجريَ جملة العبارات الحاملة للشخصيات المثلية الناطقة بفحوى صفاتها على نسق المخطابة المُوجّه بها إلى ابن عبدوس، وإنّ ذلك يستدعي أن يكون هذا المحور خيطا ناظما يَلُمّ به شعث تفرّقها، ومحفّزا على إفراغها ببنيةٍ مسجّعةٍ تكسب الخطاب لدُونة وسَباطة باتّحادها جُلّها في الفاصلة والتقائها عند كاف المُخاطبة، ولعلّ في ذلك توجيها ذكيا من ابن زيدون لغريمه عن طريق الإيقاع؛ كون استتباعَها – وغيرَها ممّا ولاها من العبارات – يعمل على تركيز القول حوله، وعُلوقه بذهنه في مُفتتح الرّسالة تأسيسا لما سيَردِفه من فنون التصرف في أنظمة الإيقاع المُمارِسة ضروبا من الفعل الضّاغط عليه الفاعل فيه أيضا، فإنْ هو اختار في ذينك الموضعين هذا الضّرب منها فإنّه يتحوّل عنه في غيره من المواطن بحسب ما يقتضيه منه المقامُ، ليؤكّد بهذا الملمح أنّ العنصر الأسلوبيّ أيا كان ضَربُه إنّما يستمدّ قيمته من السّياق الذي يُفرَغ فيه، والسّلك الذي ينتظمُ معه، ولا يستمدّها من قيمةٍ بلاغيةٍ مطلقةٍ على الرّغم ممّا يوفره من وجوه التّحلية

---

١ ديوان ابن زيدون، ص٦٤٠.

٢ المصدر نفسه، ص٦٥٩– ٦٦١.

والزّخرفة والتحسين، وإنّ ذلك إنّما يَدُلّ على كون مقاصد الكتابة ودلائلها المحرّكَ الأظهرَ للمترسّل والمحفّزَ له على التّصرف بأنساقها بحسب ما تتطلبه مراحل الخطاب وبناه [1].

مستوى العدول عن اتّساق السّجع اتكاءً على مادّة الأمثال :

وإن نحن رمنا تقصّيا لوجوه استغلال ابن زيدون طاقاتِ الأمثال الإيقاعيّةَ جُلّها في مُراوحته بين ضروب السّجع وتنقله بين فنونه تصنيعا لنظام الإيقاع في غضون ترسّله، وجدنا في مواطن منهُ انتهاكا لأفْقه المعهود المولّد بانتظام السّجع وتتابعه، وكسرا لرتابته وتشبّعه بانحرافه عنه إلى النثر المرسل حينا، ثمّ عدولا عنه للسّجع حينا آخر اتكاء على مادة الأمثال خاصّة. ومن وجوه انتظام هذا الملحظ في ترسّل ابن زيدون ما نصّه :

١. " ولولا أنّ جَرحَ العَجماء جُبارٌ، للقِيْتَ من الكّواعِبِ ما لاقى يَسَارٌ، فما همّ إلا بدونِ ما همَمْتَ به، ولا تعرّض إلا لِأيسرَ ما تعرّضتَ لهُ. أين ادّعاؤك رواية الأشعار؟ وتعاطيك حِفظ السّيَرِ والأخبارِ؟ وهلا عشيْتَ ولم تغترّ؟ وما أمَنك أن تكونَ وافدَ البَرَاجِمِ؟ أو ترجِعَ بصحيفةِ المُتلمّسِ؟ أو أفعلَ بك ما فعلهُ عَقِيْلُ بنُ عُلّفة بالجُهَنيّ، إذ جاءَهُ خاطبا، فدَهَنَ اسْتَهُ بزيتٍ وأدناهُ من قريَةِ النّمل؟ ومتى كثر تلاقينا؟ واتصل رائينا؟ " [2].

٢. " ففِيْمَ عَبِثَ الجُفاءُ بأذِمّتِي؟ وعاثَ العُقوقُ في مودّتي؟ وتمكّن الضّياع من وسائلي؟ ولِمَ ضاقتْ مذاهبي؟ وأكْدَتْ مطالبي؟ وعلامَ رضيتُ من المركِبِ بالتّعليق؟ بل من الغنيمة بالإياب؟ وأنّى غلبني المغلّب؟ وفخر عليّ العاجزُ الضّعيفُ؟ ولطمتني غيرُ ذاتِ سوارٍ؟ ومالَكَ لا تَمنعُ منّي قبلَ أنْ أفترَسَ؟ وتدرِكني ولمّا أمَزّق؟ أم كيف لا تتضرّم جوانحُ الأكفاء حَسَدًا لي على الخُصوص بك؟ وتتقطع أنفاسُ النظرَاءِ مُنافسة في الكرامةِ عليْكَ؟ " [3].

٣. " وأنك لو شِئتَ خرقتَ العاداتِ، وخالفتَ المعهوداتِ، فأحَلتَ البِحارَ عذبة، وأعَدْتَ السّلامَ رطبة، ونقلتَ غدًا فصارَ أمسًا، وزِدْتَ في العناصرِ فكانت خمسًا، وأنّك المَقولُ فيهِ: كُلّ الصّيدِ في جَوفِ الفِرا " [4].

---

١ انظر: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص٥٤٠.

٢ ديوان ابن زيدون، ص٦٦٣– ٦٦٥.

٣ المصدر نفسه، ص٦٩٧– ٦٩٩.

٤ المصدر نفسه، ص٦٥١– ٦٥٢.

٤. " وهبْها لم تُلاحظك بعينٍ كليلة ملؤها حَبيبُها وحَسَنٌ فيها مَن تَوَدّ، وكانت إنّما حللتكَ بِحُلاكَ، وَوَسَمَتْكَ بِسِيْمَاكَ، ولم تعزكَ شهادة، ولا تكلفت لكَ زِيادة، بل صدقتْ سِنّ بَكرها فيما ذكرتْهُ عنكَ، ووضعتِ الهِنَاءَ مَوَاضِعَ النّقَبِ فيما أثنَتْ بِهِ عليكَ، فالمُعيديّ تسمعُ به خيرٌ مِن أنْ تَرَاهُ " [١].

٥. " وهل لَبِسَ الإصبَاحُ إلا بُرْدًا طرّزتَهُ بفضائلك؟ وتقلدَتِ الجَوزاءُ إلا عِقدًا فصّلتَهُ بمآثرك؟ واستملى الرّبيع إلا ثناءً ملأته من محاسنك؟ وبث المِسْكُ إلا حديثا أذعْتَهُ في محامدك؟ ما يومُ حليمة بِسِرّ؛ وإنْ كنتُ لم أكْسُكَ سَلِيْبًا، ولا حَلَيْتكَ عَطَـلا ... " [٢].

٦. " وشهِدَ ابنُ العطار العاري عن الثقة والأمانة، البعيد من الرّعاية والصّيانة، النّاشرِ لأذنَيْهِ طمَعا، الآكلِ بيدَيْهِ جَشَعًا، قال وكانَ القولُ ما قالتْ حَذامِ، ولم يقتصِرْ على أنْ ألحِقَ بالشهودِ وهو واوُ عمرٍو فيهِم، ونونُ الجمع المُضاف مَعَهُمْ ... " [٣].

وينتظم أوّل النموذجين في سِلك الهزليّة، وفيه قد انحرف ابن زيدون عن نسَق السّجع مزدوج الفواصل إلى النثر المرسَل، وانْسَاقَ في إمعانه بالسّخرية من غريمه ابن عبدوس اتكاءً على أمثال تصوير الخيبة والإخفاق في المساعي، ولم يعبأ بإفراغ مِثلها بنسق سجعيّ مُنتظم – شأنَ ما شاع سابقاتِها– بل اندفع إلى ما يقتضيه مقامُ الهُزء المُقذِع والسّخرية المُمِضّة، وقد صرفه عن الاعتناء بالسّجع؛ كونه من المواطن التي تُغَلّب فيها الوظيفة الإبلاغية، ويُقَلّصُ فيها الاهتمامُ بممارسة ضروب المُوازنات .

أما ثاني ذينك النموذجين فمن حيث انتظامه في غضون الجِدّية، فإن عدول ابن زيدون عن السّجع فيه إنّما يتمحور حول بناء صورته المُمَزّقة وقد حلّ به ما حلّ، وإنّ ما ينطبق على سابقه من غلَبةِ العناية بتركيز الكثافة الإبلاغية في هذا الموضع على إمتاع المخاطَب وتعجيبه ينسحب عليه بالضّرورة. وتأسيسا عليه، فلا غرَوَ في اعتداد البعض ملحظَ الخروجِ عن نسق السّجع إلى النثر المرسل في الرّسائل بعامة مجالا من مجالات توتّر الإيقاع، وكسرا لرتابة السّجع وتشبّعه لتنشيط ذِهن المخاطَب لدى تلقيه[٤]. على أنّنا نذهبُ في تقرّي هذا الملمح بأبعدَ من ذلك؛ فمن حيث كون هذا الضّرب من التصرف بإمكانات السّجع انتهاكا لأفق انتظار المتقبّل، وإتيانا باللامُتوقّع واللامنتظر استنادا على المادة المثلية، فإنّه يقود إلى تركيز التأثير العاطفيّ والوجدانيّ

---

١ ديوان ابن زيدون، ص ٦٥٧.

٢ المصدر نفسه، ص ٧٠١– ٧٠٢.

٣ المصدر نفسه، ص٧٢٤– ٧٢٥.

٤ انظر: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية، ص٥٣٧ – ٥٤٧ .

عليها، ومن شأن ذلك أن يُسلّط تأثيرا ضاغطا عليه، به ينفعلُ لفحوى المقطع المعدول به ومضمونِه انفعالا ما قد يقوده إلى التسليم بمحتواه .

على أنّ الانحراف عن السّجع الذي ينتظم أبدا في ملاحظ تتعلق بغلبة منزِع المحتوى الإبلاغي على الإيقاع الجماليّ وممارسة تأثيرٍ ضاغطٍ على المخاطَب مُتأتّ من جرّاء الخروج عن نسقه لا التتابُع في أفْقه قد يتخذ ضروبًا مغايرة للانحراف إلى النثر المرسل؛ فقد يُترجَم هذا البعد باستنزال مثَلٍ مُفرد بعينه بُعَيد تتابع السّجع وانتظام فواصله في رُقعةٍ معلومةٍ من الخطاب. وعلى الرغم من امتياح مقاصد هذا المستوى من الخروج عن أنساق السّجع تتقاطع في تلك المقصديّة العامّة، على أنّها قد تتفرّع إلى مقاصد جزئيةٍ تنتظم في إطارها؛ ومنه في ثالث النماذج ورابعها رغبة ابن زيدون في إيقاف دفق السّجع المتتابع، والانتقال من ثمة إلى مرحلة أخرى من مراحل خطابه مغايرةٍ لنسق ما كان سابقا على المثل بنية وغرضًا .

على أنّه في توخّيهِ هذا الملحظِ قد يروم (تبئِيرَ) مضمون المثل نفسِه وتركيزَ فحواهُ دونًا عمّا يحُفّه من بنىً مُسجّعةٍ، وكأنّه في خروجه عن نسق السّجع فيها يستلبُ الأنظار ويتخذ منزلة المقطعة اللافتة للانتباه تؤسِّس لمُمارسَتها تأثيرًا ضاغطا على المخاطَب. وينتظم في سلك هذه المقصدية آخرُ النماذج من حيث يتنزّل المثل فيه منزلة العبارة النّابية الخارجة عن اتّساق مُحيطِها، وقد وقع في أثناء الخطاب في بقعةٍ لم يكن فيها ما "يغطّي عليه، ويشغَلُ النّفسَ عن الالتفات إليه، لذا فقد عُدّ أشهر موضع وأشدّه تلبّسا بعناية النّفس، وبقيت النفس متفرّغة لملاحظته والاشتغال به، ولم يُعِقها عنهُ شاغلٌ "[1]. ولا سبيلَ إلى تقرّي ذلك سوى تعمّد ابن زيدون ذلك من حيث رغبته بتسليط الضّوء على مسألة مُسارعة القاضي ابن المكوي في إنفاذه لحكمه العاري عن الأمانة، والذي كان من دواعيه اعتدادُ أقوال الشاهد ابن العطار من قبيل المُسلمات التي لا تنازَع، شأنه في ذلك شأنُ حذامِ المشهورة بالصّدق المُتعالِم الذي لا يُبارَى، وقد سلف تفصيله في إبّانه.

وقد لا تخرج سائر الأمثال المتموقعة في مِثل هذه المواطن في الخطاب عن هذا القصد، على أنّ ممّا قد ينضاف إليه ملحظ تغيير الفاصلة، وما قد يستدعيه من تجاوزٍ معيّنٍ قد يُفسَّر بالمراوحة في تطويل بنى العبارات وتقليصِها – كما سلف تبيانه، وقد يترجَمُ بالتّعويل على مَثَلٍ بعينه يُكسبه تموقُعه في قلب الأنساق المسجوعة كثافة وتركيزا وتبئيرًا حينا، ويكسبها إمكان الخروج عن اتّحاد الفواصل إلى أخرى حينا آخر، ويَصدُق ذلك في النّماذج على خامسها .

وتأسيسا عليه، فإنّنا نذهبُ في تقري ملمح الإيقاع في ترسّل ابن زيدون إلى أنه قد أسّس في كثير من مواطنه على الأمثال، وذلك لقاء انطلاقه من مادّتها في تصوّر تحديدٍ لملامحِ خطابه من

---

١ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص٢٧٦.

حيث وسمُه الإيقاعيّ، وتفننّه من ثمة في صهرها بخطاب مُسَجّعٍ ينهض فيه التّسجيع– كمظهر من مظاهر الموازنة – بتصنيع أنظمةِ الإيقاعِ وما ينجم عنها من أبعاد في الحجاج جليّة .

المبحث الثالث: مستوى الكثافة والتشظّي [1]:

لمّا كان مدار طرحنا في المبحثين السّالفين من هذا الفصل معقودا بمنحىً تفكيكيٍّ في دراسة بنية الحجاج سبيلا إلى تلمّس فهمٍ لكيفيّة جريانه في الأمثال انبناءً على لغتها وبلاغتها، فقُصارانا ههنا محاولة إعادة بنائها وبعثها من رميمها بعدما تبدّت لنا مشرّحة مفكّكة، ورتْقُ الفراغ الذي أقيم بين مستوى عبارتها ومستوى نسيج خطاب ابن زيدون، باعتبارها مَعلما حجاجيّا " يُدرَك من زاويتين: وجوده في ذاته، وارتباطه بغيره"[2]. ولا يتحصّل لنا ذلك إلا بمحاولة ضبط الكيفيّة التي بها وُزّعت مادّة الأمثال على نسيج خطابه جلّه ومَحاور خطّة ترسّله، ورصْد المواضع التي بها تبدّت كثيفة متناسلة متوالدة في رقعةٍ منه، والمواطن التي بها تشتّتت وتفرّقت وتشظّت. ولا غرو، إذ إنّ في ذلك ملاحظ تدقّ أحيانا على المستقرئ، إلّا أنّها تنطوي على بصائر تنبئ بجدوى "حتميّة التوليف بين الاعتبارات اللفظية والتركيبية، والاعتبارات المعنويّة والمقاميّة التي تدير أشكال التعبير وإجراءاتها"[3]؛ إذ ما تلك إلّا انعكاس لتداعيات هاته بالضرورة .

وتتعالق أهمّية هذا الطرح مع ما سلفت الإشارة إليه من مركزيّة (ترتيب الأقسام) في المناولة الأرسطية من حيث إنّ المُحاجّ مدعوٌّ بعد بصَره بحجّته وتفكيره بمكوّنات خطابه ومراحله الكبرى إلى التفكير في ترتيب تلك الحُجج، ووضع كلّ منها موضعَها المناسب من خطة الخطاب، وعرضها بطريقة تضمن لمساره الحجاجيّ النجاعة؛ إذ إنّ ذلك كلّه ممّا يزيدها قوّة ويمكّن لها في نفس المخاطَب، وذلك تبعا لأقسام الخطاب وما يجب أن يكون عليه كلّ قسم منها ليؤدّيَ وظيفة الجزء في الكلّ. وبناءً عليه، فلمّا كانت مركزيّة هذا الطرح أشدَّ إلحاحا في جنس الترسّل من حيث هو مؤصَّلٌ على بنية ثلاثيّة لازمة مؤلّفة من (استهلالٍ، فمتنٍ، فإغلاق) فيبدو لنا رصدُ الكثافة والتركّز الذي طبع الأنساق المثليّة في نهوضها بالمحاجّة في كلّ جزءٍ منها مغريا، ثمّ محاولة رصد أهمّ العلاقات الحجاجيّة التي نهضت بكثافتها أو تشظّيها؛ لما في ذلك من إلمام بجلّ المسالك الحجاجيّة التي اضطلعت بها الأمثال في خطاب ابن زيدون وإتمامٍ لتصوّرنا عنها .

---

[1] تحسن الإشارة ههنا إلى أنّ من القدامى مَن ألحّ على اشتراطٍ في استنزال الأمثال في الخطاب، مداره على استحبابهم ما يكون منها منتثرا في غضونه لا مستقلا بكيانات منه، إذ إنّ ذلك برأيهم يفضي إلى تفكّك النظم، ويضمر جانب الانسجام فيه. انظر: عبد الله بن المعتز: البديع، (تعليق: محمد عبد المنعم خفاجي)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥، ص١-٢.

[2] الأزهر الزناد: نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصّا، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٤.

[3] المرجع نفسه، ص٥.

وعليه، فإنّ منطق الكثافة والتشتّت ذلك يطرح إشكالا أساسيّا مدارُه على التساؤل عن القواعد والمبادئ التي تجعل سلسلة من الحُجج المثليّة مكثّفة متناسلة لقاء سعيها الحثيث نحو غاية ينشدها الخطاب، أو عن القيود اللغويّة التي تكوّن شروطا للربط بين حُجةٍ وأخرى منها. ولعلّ هذا يُحيل إلى ما مخّضه ديكرو من جملة (الروابط الحجاجيّة) ومدارها على "المكوّنات اللغوية المختلفة للجملة التي تحدّد معناها وتضيّق أو توسّع من احتمالاتها الحجاجيّة، وهذه المكوّنات هي التي تحدّد طرق الربط بين النتيجة وحجّتها"(١). بعبارة أخرى فهي الأدوات التي توفّرها اللغة ويستغلّها الباثّ ليربط بين مفاصل الكلام ويصلَ بين أجزائه لتتأسّس عندها العلاقةُ الحجاجيّة المبتغاة التي يراها ضروريّة لتضطلع الحُجّة المعتمَدة بدورها في الحِجاج كاملا لا بترَ فيه؛ إذ الواقع الذي لا سبيل إلى نفيه "أننا حين نُحِلّ عنصرا ما في موضعٍ من سلسلة معيّنة فإنّنا نكسبه دلالة مختلفة عن دلالته منفردا معزولا، فما بالك إذا تعلّق الأمر بخطاب حجاجيّ كلّ ما فيه منظّم وموجّه نحو غاية يضبطها المتكلّم بدقّة ويوظّف كلّ عناصر الخطاب لصالحها منذ البدء؟"(٢). ولا غرو إذ إنّ "الأحداث أو الوقائع التي يؤدّيها عددٌ من الذوات تجري في الزمن والفضاء، وهي نفسها تخضع في جريانها للمدى والتتابع والترتب، أي أنّ ذلك العالم مرتّب كذلك، والنصّ مثل العالم الذي ينقله أو يصوّره، يتكوّن من عناصر تربط بينها علاقاتٌ، هذه العلاقات تؤدّى بأدوات الرّبط" (٣).

وعليه، فإنّ مأتى حِجّيّة الأمثال في خطاب ابن زيدون ههنا إنّما يتشكّل من جرّاء توالجها وانصهارها مع غيرها في ضروبٍ من العلاقات التي تحتّمها وتحكُمها طبيعة الرّوابط الحجاجيّة الحاضرة في كلّ رقعة من نسيج ترسّله، وإنّ من جملة هذه العلاقات (علاقة التتابع، والسببية، والاقتضاء، والتناقض)(٤). وعليه، فإنّ ممّا يجلو الغبار عن ذلك كلّه محاولة الوقوف على مراوحة ابن زيدون بين هذه العلاقات، كذلك على مراوحته بين التكثيف والتشظية في خطة ترسّله، ثمّ تلمّس العلّة الحجاجيّة التي دعته لذلك في كلّ قسم منه، وفيما يلي تفصيل وجهة ذلك ومأتاه :

---

١ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧٦. وانظر في ذلك: الأزهر الزناد: نسيج النص، ص٢٥، ٣٧.

٢ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣١٩.

٣ الأزهر الزناد: نسيج النّص، ص٤٣.

٤ تهدّينا لمثل هذه العلاقات بناء على ما مخّضته سامية الدريدي في كتابها: الحجاج في الشعر العربي القديم، انظر: ص٣١٩ وما بعدها.

أوّلا: <u>في الاستهلال</u> :

ومعلومٌ أنّ الهدف منه مركوزٌ في إثارة اهتمام المتلقّي وتهيئته لتقبّل مضمون الخطاب أبدا، واستمالته أحيانا[١]، ولا غرو إذ إنّ الصّدور مختصّة بمخاطبة العاطفة والوجدان كونها فاتحة الخطاب وعتبته[٢]. لذلك فقد وجب لها أن تتبنيَ على اختيارٍ دقيقٍ من المتكلّم لبعضٍ من العناصر المؤثرة؛ إذ "خُصّت الابتداءات بالاختيار لأنها أوّلُ ما يُطرِق السّمع من الكلام، فإذا كان الابتداءُ لائقا بالمعنى الوارد بعده توفّرت الدواعي على استماعه"[٣]. وعليه فإنّ الاستهلالات جملة "مدعوّة إلى استمالة الأعناق وحلّ السّخائم وجلب ودّ السامع، أو الزّج به في غمرة القضيّة "[٤]. فكيف تتجلّى ثنائيّة الكثافة والتشظّي في الأمثال في استهلال ترسّل ابن زيدون؟ وما دور كلّ منهما في النهوض بحجاجيّة الخطاب منذ مفتتحه ؟

يستهلّ ابن زيدون هزليّته بقوله: "**أمّا بَعْدُ أيّهَا المُصَابُ بعَقلِهِ، المُوَرَّط بِجَهْلِهِ، البِيِّنُ سَقَطهُ الفَاحِشُ غَلَطُهُ، العَاثِرُ فِيْ ذَيْلِ اغْتِرَارِهِ، الأعْمَى عَن شَمْسِ نَهَارِهِ، <u>السّاقِط سُقوطَ الذّبَابِ عَلَى الشّرَابِ</u>، <u>المُتَهَافِتِ تَهَافُتَ الفَرَاشِ إلىْ الشّهَابِ</u>؛ فَإنَّ العُجْبَ أكْذَبَ، وَمَعْرِفَةَ المَرْءِ نَفْسَهُ أصْوَبَ، وَإنّكَ رَاسَلتَنِي مُستهدِيا – مِن صِلتي – مَا صَفِرَتْ منهُ أيديْ أمثالِكَ، مُتصدّيا – مِن خُلّتِي – لِمَا <u>قرِعَتْ دُونَهُ أنُوفُ أشْكَالِكَ</u>، مُرْسِلا خَلِيْلَتَكَ مُرتادة، مُستعمِلا عشيقتكَ <u>قوّادة</u>، كاذِبا نفسَك أنّك ستنزلُ عنها إليَّ، وتخلُفَ بَعْدَهَا عليّ**"[٥].

وممّا بدا جليّا في هذا الاستهلال أنّ ابن زيدون ابتدر به هزليّته مكشوف الرأس معلنا عن قصده المبنيّ على ملحظ اصطراعه وغريمه ابن عبدوس صراحة، وقد استلزم منه هذا الميلُ على الابتداء التعبيرَ عن هذا الملحظ على شكل عبارات مكثّفة مطردة اطرادا بيّنا يكشف به عن أوصاف خصمه التي ترسُم له باجتماعها صورة هازئة ممِضّة. ولا شكّ في أنّ مادّة الأمثال ههنا قد مثّلت دعامة من دعامات هذه الأوصاف من حيث نزع إلى استعمال تعبيرين مثليّين، وهما: **(ألحُّ من ذبابة)**[٦]، **(أطيش من فراشة)**[٧]، ومثلين متعالمين: **(هو الفحل لا يقرع أنفه)**[٨]، **(أقود (أقود من ظلمة)**[٩] فيه.

---

[١] ذلك أنّ المترسّلين درجوا على العناية بالاستهلال في رسائل الاستعطاف، والشفاعة، والاستنجاز خاصّة. ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٢٣٧.

[٢] ورد ذلك في جملة من مصنفات القدامى ممن نظّروا لصناعة الترسل، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر ابن المدبر في رسالته العذراء من حيث أورد"ولا تطيلن صدر كلامك إطالة تخرجه من حده، ولا تقصر به عن حقه"، الرسالة العذراء، ص٢٢.

[٣] ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٢٣٧.

[٤] حمادي صمود: مقدمة في الخلفيّة النظريّة للمصطح، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، ص١٦.

[٥] ديوان ابن زيدون، ص٦٣٤- ص٦٣٦.

[٦] مجمع الأمثال، ج٣، ص٢٢٨.

[٧] مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٩٦.

[٨] مجمع الأمثال، ج٣، ٤٨٥.

[٩] مجمع الأمثال، ج٢، ص٥٣٠.

وعليه نلتمح باطراد هذه العبارات الواصفة اطرادا متواليا يستند في بعض مَواضعه على المادّة المثليّة بلورةً لـ(علاقة التتابع) في الحجاج، تلك التي يؤسّس مؤدّاها على التطور المطّرد الناجم عن الجمع بين الحديث ومُستتبعاته "فتستجيب بذلك إلى شرطين أو تحقّق معادلتين يعسُر الجمعُ بينهما، هما: التطوّر المطّرد، والتناغم البيّن. ولذلك تبدو العلاقة التتابعيّة ذاتَ طاقة حجاجيّة هامّة"[١]؛ إذ "يمكن أن نحتجّ بتقريرِ تتابعٍ مستمرٍّ في الأحداث"[٢] أو الأفكار، وإنّ من شأن التقائها على هيئةِ متتابعاتٍ في أمرٍ واحد يجمعها أن يؤكّد على تأزّمِ وضعٍ أو حال له أن ينهض بحجاجيّة الخطاب، ناهيك عمّا تؤدّيه من ربطٍ بين الحُجج نفسِها بحيث تُتبَع واحدتها بأخرى تؤكّدها، ويستدعي الإثباتُ آخرَ يُجَلّيه .

وإنّ ملحظا ملحّا ينهض ههنا متمثّلا بأنّ ما يضطلع بالرّبط بين المكوّنات في هذه العلاقة من الروابط الحجاجيّة أدوات الاستئناف كـ(الفاء، والواو)[٣]، على أنّ مثلها قد غاب عن ساح هذا هذا الاستهلال على الرغم من ملحظ التتابع والتوالد والتناسل الذي بدا جليّا بين العبارات فيه، وعلى الرّغم ممّا يؤدّيه مثلُها من تماسكٍ به تبِين مفاصُل النظام الذي يؤسَّس عليه المقطع. وتأسيسا على ذلك، فقد ربط البلاغيون العرب غياب الرابط بافتراضٍ ذهنيّ تقتضيه عمليّة التواصل وجدليّته؛ فجرى عندهم تحليل الانقطاع الظاهر بين الجمل في مواطن الاستئناف على أنّه يجيء "على ما يقع في أنفس المخلوقين من السّؤال. فلمّا كان من العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم: دخل قوم على فلان فقالوا: كذا، أن يقولوا فماذا قال هو؟ ويقول المجيب قال: كذا ... " ([٤]). فالجملة التالية لسابقتها في علاقة التتابع إنّما تمثّل جوابا عن سؤال يفترض أن يطرحه السّامع كلّما تعطّل الفهم، وإنّ ذلك يقود بأنّ تتابعها تولّد عن تركّبها الداخليّ بشكل لم تتبدّ معه حاجة للروابط، وهذا المبدأ صيّره ابن زيدون حُجة لنتيجة صاغها به؛ كونها (باجتماعها وتكثّفها) كفيلة بتكوين المشهد الأولّ أو المقطع من اللوحة التي رام من ولّادة تمثّلها، وتلمّس مبلغ اعتلاقها بابن عبدوس على الابتداء، ولا شكّ بأنّ "هذا الضرب أفاد من الرّبط نوعا من الترديد الذي يراد به التأكيد على صلابة الموقف، وتذكير المتلقّي به" [٥].

وفي الرسالة الجدّية يستهلّ ابن زيدون طرحه بما نصّه: " **يَا مَوْلَايَ وَسَيِّدِيْ الذِي وِدَادِيْ لَهُ، وَاعْتِمَادِيْ عَلَيْهِ، وَاعْتِدَادِيْ بِهِ، وَامْتِدَادِيْ مِنْهُ، وَمَنْ أَبْقَاهُ اللهُ تَعَالَى مَاضِيَ حَدِّ العَزْمِ، وَارِيَ زَنْدِ الأَمَلِ، ثَابِتَ عَهْدِ النّعْمَةِ؛ إنْ سَلَبْتَنِيْ أَعَزَّكَ اللهُ لِبَاسَ إنْعَامِكَ، وَعَطّلْتَنِيْ مِنْ حُلَى إِيْنَاسِكَ،**

[١] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٢١.
[٢] أوليفي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص١٧٨.
[٣] راجع: شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، ص٣٧٧.
[٤] الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص١٨٥. وانظر: الأزهر الزناد: نسيج النص، ص٣٩.
[٥] الأزهر الزناد: نسيج النّص، ص٥٠.

وَأظمَأتَنِيْ إلَى بَرُوْدِ إسْعَافِكَ ... بَعْدَ أَنْ نَظَرَ الأعْمَى إلى تَأمِيْلِي لَكَ، وَسَمِعَ الأصَمُّ ثَنَائِيْ عَلَيْكَ، وَأَحَسَّ الجَمَادُ بِاسْتِنَادِيْ إلَيْكَ، فَلاَ غَرَوَ قَدْ يَغَصُّ بِالمَاءِ شَارِبُهُ، وَيَقْتُلُ الدّوَاءُ المُسْتَشْفِيَ بِهِ، وَيُؤْتَى الحَذِرُ مِنْ مَأمَنِهِ، وَتَكُونُ مَنِيّة المُتَمَنّيْ فِيْ أمْنِيّتِهِ، وَالحَيْنُ قَدْ يَسْبِقُ حِرْصَ الحَرِيْـصِ"[1].

نلحظ من خلال هذا الاستهلال أنّ ابن زيدون لم يَمِل فيه إلى التعويل على المادّة المثليّة شأنَ سابقه في دعم كثافته وتركّزه الناجمين عن ملحظ التتابع؛ إذ إنّ ما حواه منها لا يجاوز استحضار تعبيرٍ مثليّ واحد، وهو: **(قد يغصّ بالماء شاربُه)**[2]. يعني ذلك بأنّ حضوره وحده قد عبّر عن منزعٍ من التشظي والتشتت في توزيع بنى الأمثال في غضون الجديّة على الابتداء، وأنّه لم يتّكئ على الكثافة التي تحقّقها الأمثال له في استهلالها. والرّأي عندنا بأنّ إعمال التبصّر في محيط هذا المثل وجملة العلاقات المؤطّرة له يكفل لنا الخروج بملحظ على قدرٍ من الأهمّية، يؤسّس على أنّ العلاقة الحجاجيّة الناظمة لهذا الاستهلال تتمثّل بـ(علاقة الاقتضاء)؛ ولا غرو إذ إنّ الرّابط الذي حضر في نسيجه هو أداة شرط، ومعلوم ما لأدوات الشرط جملة من بلورةٍ لهذا الضرب من العلاقة خاصّة .

ولعلّ درجة التلازم التي تجمع بين الحُجّة والنتيجة في هذا الضرب ممّا لا تتوفّر عليه أيٌّ من سائر العلاقات، بل إنّ هذه العلاقة تعدّ أظهرها طاقة في الحجاج؛ "لأنّها ككلّ علاقة حجاجيّة تربط الحُجّة بالنتيجة المرصودة للخطاب، ولكنّها تتميّز عن كلّ علاقة بأنّها تجعل الحجّة تقتضي النتيجة اقتضاء والعكس صحيح"[3]، فإذا كان "المتكلّم يقدّم عمله القوليّ على أنّه يعبّر عن موقفه الشخصيّ الفرديّ لغويّا، فإنّه يقدّم الاقتضاء على أنّه جانبٌ مشترك بينه وبين المخاطَب، وبما أنّه مشترك بين المتخاطبين فلا يمكن من ثمّة إلّا قبوله"[4]. وإنّ ذلك يحيل إلى أنّ تعويل ابن زيدون المكثّف على هذا الضرب من العلاقات الحجاجيّة كثيرا ما يوحي بأنّه يميل في خطابه إلى المحاجّة والاستدلال.

وتتفرّع عن هذه الجملة من القول محصّلتان تتراءيان لنا في استهلال الجِدّية: تتعلّق أولاهما بملاحظة العلاقة الفرعيّة الداخلة في عباءة علاقة الاقتضاء الكلّيّة، وهي علاقة التتابع التي يُترجمها تدافع العبارات وتوالدها وتناسلها في كلّ من بنيتي فعل الشرط، وجوابه اعتمادا على الرابط الاستئنافيّ (الواو). وبناء عليه نلحظ بأنّ الكثافة التي عوّل ابن زيدون عليها في مقام فعل الشرط تفُوقها في جوابه، ولمّا كان ابتدرها بجملة المثل التي جاءت أشبه بمفصل في نسيج

---

1 ديوان ابن زيدون، ص٦٨١- ٦٨٢.

2 مجمع الأمثال، ج٣، ص١٠١.

3 سامية الدريدي: الحجاج في الشعر الربي القديم، ص٣٣٥.

4 شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧٣.

الاستهلال، فإنّ ذلك ينطوي على بصائر تنبئ بأنّ ابن زيدون قد يعوّل على الكثافة المعنويّة التي يترجمها المثل الواحد في رقعة محيطه حينا؛ ذلك أنّه اكتفى في بنية جواب الشرط التي تردفه بزمرة ضئيلة من العبارات إن هي قيست بسابقتها، وقد يسوّغ ذلك اكتفاؤه بما يمخّضه المثل من (ثقل دلاليّ يوازي به كمّ العبارات المتناسلة حول موضوع واحد) .

أمّا ثاني تينك المحصّلتين، فمتعلّقة بكون ابن زيدون عقد بالشرط علاقة اقتضاء بين حُجّة ونتيجة؛ ففي حين جَعل النتيجة معقودة على أنّ أبا الحزم بن جهورٍ قد سلبه لباس إنعامه، وعطّله من حلى إيناسه، وغضّ عنه طرف حمايته، فإنّ ما قد نهض به المثل ههنا هو تذكيرٌ لمخاطَبه بما قد جمعهما من علاقة حميمة صار أحدُهما معها للآخر بمثابة الماء الذي يَستشفي به حال غصّته، وعلى الرغم ممّا يؤسّس عليه فحوى المثل من تعبيرٍ عن تبدّد العلاقة بين اثنين، على أنّ ما ينهض به من دلالة على الوُدّ أعمق، وهل من حجّة على فساد قرار الأمير بسَجنه أبلغ منها حجّة؟ كذلك فهل من مسوّغٍ به تُستدعى عاطفة المتلقّي سبيلا إلى الفعل فيه أجدرَ منهُ مسوّغا[1]؟

أمّا الرّسالة البكريّة، فقد استهلّها ابنُ زيدون بقوله: "**يَا سَيِّدِيْ الذِيْ كُنْتُ أرَاهُ أعَدّ عُدَدِيْ لِأَبَدِيْ، وَأخَصَّ جُنَّتِيْ مِنْ زَمَنِيْ، وَمَنْ أبْقَاهُ اللهُ فِيْ أصْلَحِ الأحْوَالِ، وَأفْسَحِ الآمَالِ. أبْدَأ مِنْ كِتَابٍ إلَيْكَ بِشَرْحِ الضّرُوْرَةِ الحَافِزَةِ عَلَىْ مَا صَنَعْتُ، إذ بَلَغَنِيْ أنَّكَ صَدْرُ اللّائمِيْنَ لِي عَلَيْهِ، وَأوّلُ المُسَفّهِيْنَ لِرَأيِي فِيْهِ، وَمِنْ أمْثَالِهِمْ: وَيْلٌ لِلشّجِيِّ مِنَ الخَلِيِّ، وَهَانَ عَلَىْ الأمْلَسِ مَا لَاقَى الدَّبِر. وَأوَسِّطهُ بِمُعَاتَبَتِكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ انْفِصَالِكَ عَنِّيْ، وَبَرَاءَتِكَ أمَدَ المِحْنَةِ مِنّيْ، وَأنّكَ لمْ تَكُنْ فِيْ وِرْدٍ وَلَا صَدَرٍ مِنْ مُشَارَكَتِيْ فِيْهَا، وَلَا كَانَتْ لَكَ نَاقَة وَلا جَمَلٌ فِيْ مُظاهَرَتِكَ لِيْ عَلَيْهَا، مَعَ القُدْرَةِ بِكَ عَلَىْ تَهْوِيْنِ خَطْبِهَا، وَتَذْلِيْلِ صَعْبِهَا...، وَإنّمَا يُعاتَبُ الأدِيْمُ ذوْ البَشَرَةِ، وَالمَثَلُ السّائِرُ: يَبْقَى الوُدّ مَا بَقِيَ العِتَابُ... وَأخْتِمُهُ بِتَكْلِيفِكَ مَا كَانَ سَبَبَ الكِتَابِ، وَالدَّاعِيَ إلَى الخِطَابِ، عَسَاكَ أنْ تَتَلَافَى عَوْدًا مَا ضَيَّعْتَ بَدْءًا، وَتَهْتَبِلَ آخِرًا مَا أغْفَلْتَ أوَّلاً، فَيَعُودُ غَوْثهُ عَلَى مَا أفْسَدَ، وَإنْ كُنْتُ فِي ذَلِكَ كَدَابِغَةٍ وَقَدْ حَلِمَ الأدِيْمُ، فَمَنْفَعَة الغَوْثِ قَبْلَ العَطَبْ**" [2].

وتأسيسا على ما سلفت الإشارة إليه من أنّ الأمثال في الرسالة البكريّة قد تكون أحكمَها التصاقا بمواقعها بحكم ما أتيح لابن زيدون من التأني والتريّث في إنشائها، والتخلّص نوعا ما من ربقة الانفعال وسَورته شأن ما شاع الهزليّة والجِدّية، فيمكننا القول إذ ذاك بأنّ الاستهلال السّابق ينهض للتدليل على صدق هذا المنزع. وعلى الرغم ممّا يظهر فيه من تعويلٍ مكثّف على المادّة

---

[1] راجع: حاتم عبيد: منزلة العواطف في نظريّات الحجاج، عالم الفكر، العدد٢، المجلد٤٠، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠١١.

[2] ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧١٩- ٧٢٣.

المثليّة، إلّا أنّ ما غلب عليها ههنا هو منطِق التشظّي والتشتّت دون التكثّف والتناسل؛ ولا غرو إذ إنّه لمّا رام أن يُطلِع مخاطَبه أبا بكرٍ النّحويَّ على المسوّغات التي دفعت به إلى مخاطبته بمثل هذه الرسالة، وكان حريصا على وضوحها بذهنه منذ البدء، فإنّ ذلك مخّض مراحل ثلاثة متمايزة أسِّس عليها هذا المفتتح، ولمّا كانت كلّ واحدة منها تؤلَّف من دعوىً أردِفت بحُججها المائزة عن غيرها، فإنّ ذلك استدعى بالضرورة أن يغلب عليها ملحظ التشظّي والتنافر، لا التوالد والتناسل، وفيما يلي بيان النّسغ الذي يجري فيها :

تتمثّل أوّل هذه المراحل بدعوى عدم منطقيّة لوم أبي بكر إيّاه على قراره الفرار من سجنه في قرطبة، على أنّ هذا القرار لمّا كان بناءً عن يقينٍ راسخٍ من ابن زيدون بجدواه فإنّه قد دلّل عليه في هذا الاستهلال بمُستندين حجاجيّين اجترحهما من المدوّنة المثليّة، وهما: **(ويلٌ للشجيّ من الخَليّ)**[١]، و**(هانَ عَلَى الأمْلَسِ مَا لَاقَى الدَّبِر)**[٢]. ولعلّنا نميل إلى أنّه قد وُفق في انتخابهما في هذه المرحلة؛ إذ إنّ بهما مفتتحا شافيا نهض حجّة على مبلغ ما قاساه في سجنه من ويلات وهِنات ما كان له معها إلا أن يصدُر عن قرار الفرار. وهما كذلك متوازيين من حيث الدلالة على ذلك المعنى الذي رُكِّز باستحضارهما متتابعين كما سلف تفصيله في مبحث التّكرير.

أمّا المرحلة الثانية في هذا الاستفتاح، فتؤسَّس على دعوىً جديدة مدارها على حقّ ابن زيدون في استعتاب أستاذه وعذله على ما كان منه من انفصالٍ عنه، وتبرّءٍ من مساعدته في الفرار من قرطبة، وقد كان معها تعويله على الأمثال ضمن مستويين: نهض أوّلهما بوصف الطريقة التي بها تنصّل أبو بكرٍ من تهمة مساعدته ابن زيدون في ترك قرطبة، ودوره الانسحابيّ في هذا الموقف الملحّ على الرّغم من قدرته على دفع الأمور لصالح ابن زيدون أمام الأمير[٣]. وكما هو بيّنٌ، فقد عوّل في هذه المرحلة على المثلين المتواشجين معنىً، وهما **(لا ناقتي هذه ولا جَمَلي)**[٤]، و**(ليس له وِرْدٌ ولا صَدَر)**[٥]. أمّا المستوى الثاني، فقد تبدّى بتعويله على التعبير المثليّ **(إنّما يُعاتَبُ الأدِيْمُ ذو البَشَرَةِ)** الذي يُضرب لمن فيه مُراجعةٌ ومستعتب من الإخوان الذي لا يحمله اللجاج فيما عوتب به على الغضب، والمثل **(ويبقى الوُدّ مَا بَقِيَ العِتَابُ)**[٦] الذي يشاطره فحواه كذلك، ليمثّلا معا مستندين حجاجيّين دلّل بهما على سلامة رأيه في لومه أستاذه، وكأنّ فيهما تمهيدا لما سيردفهما .

---

[١] مجمع الأمثال، ج٣، ص٤٣٣.

[٢] المصدر نفسه، ج٣، ص٤٨٥.

[٣] راجع في ذلك: علي عبد العظيم: ابن زيدون عصره وحياته وأدبه، ص ٢١٠ وما بعدها.

[٤] مجمع الأمثال، ج٣، ص١٦٦.

[٥] حاشية الديوان، ص٧٢١.

[٦] لم يرد في مجمع الأمثال، على أنّه شطر بيت جرى في الناس مجرى الأمثال. انظر: حاشية ديوان ابن زيدون، ص٧٢٢.

وعليه، تحسن الإشارة ههنا بعيد استطلاع تينك المرحلتين من نسيج استهلال البكريّة أنّ الرّبط الذي أسِّست به العلاقة بين كلّ من المستندين الحجاجيّين فيهما قد وضُح فيه نوعٌ من التكثيف على الرغم من كونهما لا يرياً عن اثنين للاحتجاج لكلّ دعوى منهما، ذلك أنّه تمّ بـ(الواو)، "إذ جمعت بين عنصرين متّفقين في القيمة الدلاليّة فلم يُضِف العنصر الثاني منهما جديدا، ولذلك لم يتقدّم النصّ في اتّجاه رأسيّ ينضاف فيه الجديدُ إلى القديم، وإنّما اتّسع فيه في اتّجاهٍ عموديّ أو دائريّ بحكم تكدّس عنصرين من قبيل واحد"[١].

أمّا المرحلة الثالثة، فقد انتقل فيها من اللوم والمعاتبة إلى الاستنجاز؛ ذلك أنّه إنّما رام منها وساطة أبي بكر في استشفاع أبي الحزم بن جهور واستعطافه، وقد دلّل على ضرورة تأديته لهذه المهمّة بمستندين حجاجيّين، وهما **(كدابِغةٍ وقد حَلِمَ الأدِيْمُ)**[٢]، و**(منفعة الغَوْثِ قَبْلَ العَطَب)**[٣]، وإنّ ممّا يسترعي انتباه المستقرئ ههنا أنّ جنس العلاقة الحجاجيّة بين هاتين الحُجّتين تنتمي إلى الاقتضاء في تأسّسها على الشّرط الذي يجعل كلّا من عنصريه متلازمين في اقتضائهما نتيجة يصرّح بها المتكلّم حينا، ويؤثر إضمارها آخر[٤]. وألفيناها ههنا مضمرة مستَلزَمة من معنى الشّرط، ومدارها على تذكير أبي بكرٍ بمدى سوء العلاقة التي تجمعه بأبي الحزم بن جهور التي دلّ عليها بفعل الشّرط من حيث يضرب للأمر الذي انتهى فساده، وما في ذلك من تلازم لهذا المسبّب بالنتيجة المتمثّلة بجوابه القائم على استنجازه في استعطاف الأمير.

---

[١] الأزهر الزنّاد: نسيج النص، ص٥٠.
[٢] مجمع الأمثال، ج٣، ص٣٥.
[٣] انظر: حاشية الديوان، ص٧٢٢.
[٤] انظر في ذلك: سامية الدّريدي، ص٣٣٦ وما بعدها.

ثانيا: في المتن :

والحاصلُ أنّ المترسّل يكون ههنا في فُسحة من المراوحة بين الأمثال تكثيفا وتشتيتا، حشدا وتفريقا؛ لما هو متاحٌ له من أفقٍ واسع في هذه المساحة من خطابه، بخلافٍ لما قد يُتطلّب في الاستهلالات والخواتيم عادة من منزع الاقتضاب ما أمكن[١]، فتتبدّى في المتن الأطوار التي تُقَلّب فيها الأمثال متفاوتة بحسب الغرض الحجاجيّ منها، وبحكم ما يتاح لها من تنويعٍ في الرّوابط والعلاقات. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ لا سبيل إلى تبصّر ذلك كلّه إلّا بتامّل حشدٍ من نماذج ورد فيها ملحظ الكثافة جليّا في متون كلّ من الرسائل الثلاثة (الهزليّة، والجِدّية، والبكريّ) سيساق فيها الحديث على سبيل الإجمال والتبسّط. وعليه، فإنّ مما جاء في تلك المتون مدلّلا على ملحظ الكثافة ما نصّه :

١. " **فَكَدِمَتْ فِي غَيْرِ مَكْدَمٍ، وَاسْتَسْمَنَتْ ذَا وَرَمٍ، وَنَفَخَتْ فِي غَيْرِ ضَرَمٍ، وَلَمْ تَجِدْ لِرُمْحٍ مِهَزّا، وَلا لِشَفْرَةٍ مِحَزّا، بَلْ رَضِيَتْ مِنَ الغَنِيْمَةِ بالإيابِ، وَتَمَنّتْ الرّجُوعَ بِخُفّي حُنَيْنَ، لأنّي قلتُ: لَقَدْ هَانَ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثّعَالِبُ** "[٢].

٢. " **ما كانَ أخْلَقَكَ بِأَنْ تَقْدِرَ بِذَرْعِكَ!! وَتَرْبَعَ بِذَلِكَ عَلَى ظَلْعَكَ!! وَلا تَكُونَ بَرَاقِشَ الدَّالّةَ على أهْلِهَا، وَعَنْزَ السَّوْءِ المُسْتَثِيْرَةِ بِظَلْفِهَا لِحَتْفِهَا، فَمَا أرَاكَ إلاّ قدْ سَقطَ العَشَاءُ بَكَ عَلى سِرحَانٍ، وَبِكَ لاَ بِظَبْيٍ أعْفَرَ** "[٣].

٣. " **فَلا أسْتَوْطِئُ العَجْزَ، وَلَا أطْمَئِنّ إلى الغُرورِ فَيُضْرَبَ بِيَ المَثَلُ: خَامِرِيْ أمَّ عَامِرٍ** "[٤].

٤. " **وَلَوْلَا أنَّ جَرْحَ العَجْمَاءِ جُبَارُ، لَلَقِيْتَ مِنَ الكَوَاعِبِ مَا لَاقَى يَسَارُ** "[٥].

٥. " **وَعَلَامَ رَضِيْتُ مِنَ المَرْكِبِ بِالتّعْلِيْقِ، بَلْ مِنَ الغَنِيْمَةِ بِالإِيَابِ؟** "[٦].

٦. " **هَجِيْنُ القِذَالِ، أرْعَنُ السِّبَالِ، طوِيْلُ العُنُقِ وَالعِلاَوَة، مُفْرِط الحُمْقِ والغَبَاوَة، جَافِي الطّبْعِ، سَيّءَ الجَابَةِ والسَّمْعِ، ... حتّى إنَّ بَاقِلاً مَوْصُوفٌ بالبلاغَةِ إذا قُرِنَ بِكَ، وَهَبَنَّقَةَ مُسْتَحِقّ لاسْمِ العَقْلِ إذا نُسِبَ إلِيْكَ، وَأبَا غَبْشَانَ مَحْمُودٌ مِنْهُ سَدَادُ الفِعْلِ إذَا أضِيْفَ إِلَيْكَ، وَطوَيْسًا مَأثُورٌ عنهُ يُمْنُ الطّائِرِ إذا قِيْسَ عَلَيْكَ** "[٧].

---

[١] انظر في ذلك: ابن المدبّر: الرسالة العذراء، ص٢٢.
[٢] ديوان ابن زيدون، ص٦٥٣.
[٣] ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٦٧٤- ٦٧٥.
[٤] المصدر نفسه، ص٧٠٤.
[٥] المصدر نفسه، ص٦٦٣.
[٦] المصدر نفسه، ص٦٩٨.
[٧] المصدر نفسه، ص٦٥٨- ٦٦١.

والواقع أنّ أوّل النماذج قد يكون أغناها وأعلاها كعبا في الحِجاج في خطاب الهزليّة؛ وذلك لما يُلحظ فيه من منزع الكثافة في استدعاء الأمثال أوّلا، ينضاف إليه ما ألّف بين حشدها من روابط حجاجيّة من شأنها أن توجّه المعنى وتقود المتلقّي، وإنّ ذلك مخّض بالضرورة تنوّعا في العلاقات الحجاجيّة التي حضرت فيها، ونبتدرها بـ(علاقة التتابع)؛ فالحاصل أنّها أطّرت زمرة الأمثال في هذا النموذج – باعتبارها أحداثا متوالية متناسلة – نهضت للاستدلال على دعوى عدم أهليّة ابن عبدوس في التقرّب إلى ولّادة؛ ذلك أنّ هذه الخيبة المصوّرة بتتابعٍ مركّز إنّما تؤكّد تأزّم حال وسيطته وقد رجعت بائدة المساعي لقاء تطلّبها شيئا لم تتمكّن النوال منه [١]. على أنّ الأهمّ من ذلك ما قد بلور هذه العلاقة، وهو الرابط الحجاجيّ (الواو) إذ قد ألّف بينها تأليفا فإذا بكلّ "حُجّة تقتضي أخرى بحيث تؤكّد الثانية الأولى وتتجاوب المزاعم بالتالي وتتلاحق كأصداءٍ رنّانة"[٢].

كذلك فإنّ ممّا شاعها من علاقات حجاجيّة (العلاقة السّببيّة)، ولعلّ هاته ألحُّ العلاقات وأظهرها قدرة على التأثير في المتلقّي؛ إذ تدخل ضمن ما يسمّى بـ(السبيل التفسيريّة في الحجاج)، وهي تقنية "تثير الانتباه، وتستجلب الإصغاء، وتيسّر بالتالي قبول الحجج القاطعة"[٣]. إنها ضربٌ مخصوص من العلاقات التتابعيّة يحرص المتكلّم على ربط الأفكار والوصل بين أجزاء الكلام دون الاكتفاء بتلاحق عاديّ بينها وتتابع طبيعيّ، بل يعمد إلى مستوىً أعمق من العلاقة فيجعل بعضها سببا لأخرى[٤]، "فإذا بالعلاقة السببية علاقة شبه منطقية تجعل النص يحاكي نصوصا منطقية في ترابط أجزائها وتَناسق أفكارها، ويجعل من الحُجّة شبه منطقية لأنّ قاعدتها المؤسِّسة لطاقتها الحجاجية مستمدة من عالم المنطق وأدواته"[٥].

ولمّا كان اعتبارنا هذا النموذج منضويا على الابتداء في علاقة التتابع، فبكونه عاريا معزولا إلّا عن رابط هذه العلاقة، وهو(الواو)، على أنّه ههنا يُدرج على اعتبار ما أردِف به من مسبّبه الحافز، فاستحالت تلك العلاقة التتابعيّة المجرّدة إلى علاقة تتابعيّة سببيّة؛ ولا غرو إذ إنّ انتهاض المثل **(لقد هان من بالت عليه الثعالب)**[٦] بُعَيد الرابط الحجاجيّ (لأنّ) من شأنه أن يجعل منه باعثا عليها جلّها، وإنّ ذلك يحيل إلى أنّ الحُجّة إنّما "صيغت بطريقة تجعلها تفيد العلّية، فتُبرِزُ

---

[١] انظر في التتابع الزمني: الأزهر الزناد: نسيج النص، ص٤٧.
[٢] بنوا رونو: النص الحجاجي، ص٦٧.
[٣] ليونال بلنجي: الحجاج: مبادئه وطرقه، ص٣٦، نقلا عن سسامية الدريدي، ص٣٣٤.
[٤] انظر: بيرلمان وتيتيكاه: مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج٢، ص٣٦٤.
[٥] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٢٧. انظر: الأزهر الزناد: نسيج النّص، ص٤٨- ٤٩.
[٦] مجمع الأمثال، ج٣، ص٩٢.

استناد الرّبط مع النتيجة إلى ما ينزِّل منزلةَ المتّفقِ عليه بين المتخاطبَين؛ إذ يعسُر الرّبط ردّا على التماس المخاطَب بنفي الحُجّة" [١].

وإنّ ممّا ينضاف إليه أنّ من جملة ما يفتحه هذا النموذج من ضروب العلاقات الحجاجيّة (علاقة التناقض)؛ وهذه تقوم على دفع أمرٍ بإثبات تناقضه مع نتيجة الخطاب وإن كنّا نعدم الحديث عن تناقضٍ شكليٍّ خالص في الحجاج من قبيل (أبيض/ أسود)، وإنّ أقصى ما نستطيع الحديث عنه: انعدام التوافق[٢]. وعليه، فإنّ من أهمّ الروابط الحجاجيّة التي تنهض لتأسيس هذا الضرب من العلاقة (لكن، وبل، وحتّى)؛ وذلك من حيث كونها تشترك في إثبات القطع مع ما سبقها أو نفيه من جهة، وإثبات ما لحقها وتأكيده من جهة ثانية. ولمّا كان ذلك كذلك، فقد تكون أظهرَ العلاقات دلالة على وجود خصومة أو تناحر أو خلافٍ .

وتطالعنا في هذا النموذج الأوّل علاقة تناقضٍ نلتمحها بظهور الرّابط (بل) متوسّطا عبارات الأمثال، ومعلومٌ ما لهذا الرابط من وظيفة في نفي ما يسبقه وإقصائه ومنح الغلبة لما لحقه[٣]، على أنّ منطق الإقصاء هذا لا يتّخذ سبيلا صارمة على وجهٍ من القطع والثبوت، إذ لا صرامة في الحجاج – كما سلف تفصيله. وعليه، فيبدو لنا هذا النموذج حاضنا لضروبٍ من العلاقات الحجاجيّة المُفضِية إلى حمل المخاطَب على الإذعان أو التأثير فيه على أقلّ تقدير. وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ مأتى تناولنا إيّاه ههنا معقود بعلاقة التناقض الواقعة فيه، وهي لا بدّ حاصلة من منطقٍ تراتبيّ برأينا، يقوم على اشتراك الدلائل المعبّرة عن النتيجة التي لحِقت وسيطة ابن عبدوس في الوجهة الحجاجيّة الناظمة، على أنّ بعضها لمّا كان أظهر في التعبير عن تلك الوجهة، فإنّ ذلك مخّض مدعاة لنفي ابن زيدون ما سبق الأداة وتركيز النظر على المثلين **(رَضِيْتُ من الغنِيمَة بالإياب)**[٤]، و**(رَجَع بخفّي حُنَيْن)**[٥] كونهما الأظهر تدليلا على مراده ذلك.

أمّا ثاني النموذجين، فلقد أسّست فيه الكثافة على فحوى العلاقة السّببيّة القائمة على مبدأ العلّية سندا في الحجاج، على أنّ ما افترقت به عن سالفه اتّجاهها؛ من حيث أتبع ابنُ زيدون فيه الأسباب بالنتيجة: **(سقط العشاء به على سرحان)**[٦]، كذلك فإنّ هذه النتيجة نهضت باعتبارها

---

[١] شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ٣٧٨.
[٢] المرجع نفسه، ص ٣٤٤.
[٣] انظر: شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧٧.
[٤] مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨.
[٥] المصدر نفسه، ج٢، ص٤٠.
[٦] المصدر نفسه، ج٢، ص٩٧.

سببا لنتيجة أخرى أشدَّ منها مرارة لما تؤسّس عليه من شماتة، وهي: **(بك لا بظبي أعفر)**[١]، على الرغم من انتهاضها لهذه العلاقة في ضوء غياب الروابط السببيّة كلّيّة .

كذلك فتحضر في ثالث النماذج علاقة سببيّة تؤسَّس على جملة منفيّة هي بمثابة المسبّب، مبنيّة على التعبير المثليّ: **(العجز وطيء)**[٢]، ونتيجة مقرونة بالرابط الحجاجيّ (فاء السّببيّة): **(خامري أمّ عامر)**[٣]. إذ جعل ابن زيدون من هذه العلاقة حجّة دامغة للتعبير عن المحفّز الكامن وراء تركه قرطبة، والمتمثّل بكثرة المهدّدات التي التفّت به فيها، وإنّ من شأن ذلك أن يقوده لمكروه لا تحمد عُقباه، شأنه في ذلك شأن "من يعرف أنّ الدنيا غدّارة ثمّ يغترّ بها، مثل الضبع يقال لها خامري فتهدأ وتسكن حتى يدخل عليها الصائد فيصيدها"[٤]. ولعلّ النفي ههنا هو الذي "رشّح هذه البنية وأشباهها لإفادة التقرير بمعنى الإقرار بما يُعرَف، وهو ما يجعله أقوى حجاجيّا من مجرّد إثباتها بما أنّ المخاطَب يمكن أن ينفيها وينفي انطلاقا منها النتيجة التي استخلِصت منها "[٥].

ويعقد ابن زيدون بالشرط في رابع النماذج علاقة اقتضاءٍ بين مسبّبٍ ونتيجة حين يجعل سلامة ابن عبدوس من الهلاك قرينة كونه كالبهيمة في أنّ دمه هدَرٌ لا طائلَ منه[٦] بتعويله على مادّة المثلين: **(جرح العجماء جُبار)**[٧] و**(يسار الكواعب)**[٨]، ولكنّه في مستوىً ثانٍ يعقد علاقة اقتضاءٍ بين حُجّة تقوم على اجتماع ذينك الأمرين ونتيجة مضمرة ترمي إلى تأسيس سلطةِ صاحب القول على متلقّيه؛ من حيث هو قادرٌ على إلحاق الضّرر به والتنكيل به .

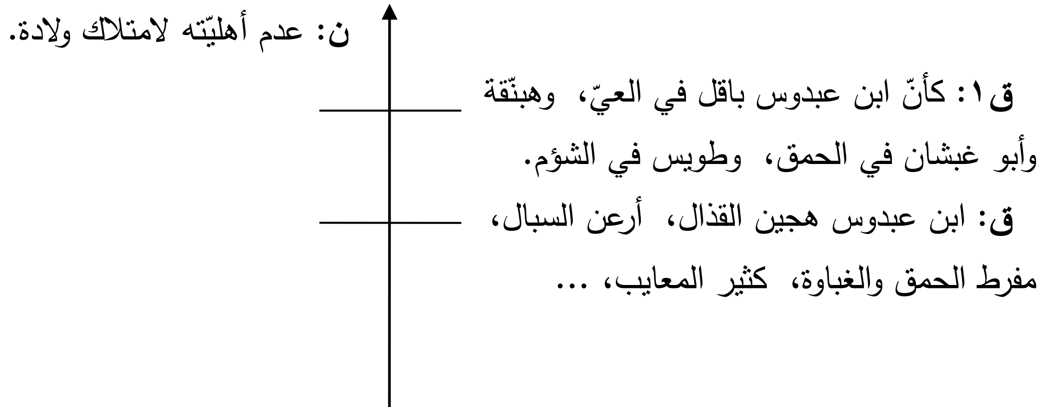
أمّا النموذج الخامس، فتحضر فيه علاقة التناقض أو عدم الاتفاق باستنزال ابن زيدون الأداة الحجاجيّة نفسِها (بل)، لتسليط الضوء وتبئيره على المثل نفسه الذي يردفها **(رَضِيْتُ من الغنيمة بالإياب)**[٩]، وإعطاء الغلبة له دون ما سبقه **(رَضِيَ من المَرْكِبِ بالتّعليق)**[١٠]. إذ هو يجرّد من نفسه ذاتا يخاطبها بمرارةٍ ليكون التفاعُل بين الذات والموضوع، ويجد فيها الحاجة إلى تدعيم ما ذهب إليه في هذا المقطع من رقعة الجِدّية من إحساسٍ بالوحشة والتردّي لقاء ما آلَ إليه

---

١ مجمع الأمثال، ج١، ص١٥٦.
٢ المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨٢.
٣ المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٢.
٤ حاشية ديوان ابن زيدون، ص٧٠٤.
٥ شكري المبخوت، ص٣٧٨. (بتصرّف).
٦ انظر: حاشية الديوان، ص٦٦٣.
٧ حاشية الديوان، ص ٧٠٤.
٨ مجمع الأمثال، ج٣، ٤٠٣.
٩ المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨.
١٠ المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨.

من مصيرٍ على أيدي خصومه، قطّعت السُّبل بينه وبين أميره، وحالت دون سماعه شكايته وعفوه عنه، وهو لا شكّ مسعىً حجاجيّ يؤصَّل على طبيعة العلاقة التناقضيّة البادية فيه، وقد ضاعف من حجّيته بحثه في ذاته عن إحساسٍ يشاطره المخاطب إيّاه، ويحمله على الاقتناع به .

على أنّ ما حضر في آخر النماذج من روابط حجاجيّة هو الرّابط (حتى) الذي يتوسّط كذلك أقوالا مختلفة تنهض مجتمعة حججا لفائدة الوجهة الحجاجيّة المسجّلة فيه، وإن كان ما قبلها يمثّل دليلا أوّل لفائدة النتيجة نفسها على أنّ ما بعدها يمثّل حُجّة حجّة أقوى يفوق بها طاقة الأوّل الحجاجيّة لما يمثّله من إضافة هامّة للعبارة السّالفة، "وبذلك بطل الحديث عن جمعٍ للحجج؛ ذلك أنّ الجمع يعني قدرة المتكلّم على تغيير مواضع الأدلّة دون أن يسيئ إلى منطق الخطاب الدّاخليّ، فإذا لاحظنا أنّ الدليل اللاحق لِ(حتى) هو الدليل الأقوى ما عاد جائزا الحديث عن جمعٍ ولا عن تبديل؛ إذ تقيم حتّى تفاضليّة بين الحجج، فيكون ما جاء بعدها الدّليل الأقوى لفائدة النتيجة المرصوة في الخطاب"[١]. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر بيّن في النموذج الأخير هذا؛ ذلك أنّ استنزال استنزال ابن زيدون لهذا الرابط بين ما صوّب به نحو ابن عبدوس من العبارات القدحيّة القصيرة المتوالية، وبين نماذج متعالمة من الشخصيّات المثليّة التي شهرت بسلبيّتها من مثل طويس وهبنّقة وباقل وأبي غبشان، وإنّ من شأن هذه أن تضاعف ما جاء في سابقتها من طاقة حجاجيّة تحاول إقناع المتلقّي بمبلغ فساد أمر غريمه وضآلة حجمه إزاءه، ناهيك عن أنّ مثلها يقدّم المعنى كأنّه ضرب من المصوّر المُشاهَد به تقام دعائم المفاضلة بين الحُجج :



وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ ذلك يقتضينا إلى القول بأنّ منزع تكثيف الأمثال وتوليدها في متون ترسّل ابن زيدون باعتماد جملة من العلاقات والروابط الحجاجيّة المؤلّفة بين حشدها كان أظهر في سياق الهزليّة منه إلى سياق كلّ من الجِدّية والبكريّة – إلّا ما نزَر، بينما كان منزع التشتّت في

[١] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٥٦.

بثّ الأمثال غالبا على تينك الرّسالتين في مقابل سالفتهما[1]، وعليه، فإنّ ذلك كلّه إنّما يحيل إلى عالم الخطاب "وقد تحوّلت كلّ الحركات والأعمال إلى ألفاظ هي النّص، فلا بدّ أن تتوفّر في ذلك الخطاب أمارات ترتّب ذلك الملفوظ فيؤدّي صورة المقام المنقول عند السّامع على أقرب وجه يريد المتكلّم حصوله عنده"[2]. فلا شكّ بأنّ ما بلغ على منطق الهزليّة الانفعال الذي هو ألحّ مولّد لتناسل العبارات المثليّة وتكاثرها في سبيل بلوغ مرمى مستعملها، أمّا خطابه في الجدّية والبكريّة، فلمّا كان موجّها إلى مخاطَب يفوقه منزلة اقتضى منه ذلك الميلَ إلى عدم الإفراط في اعتمادها، سيّما وإن رُبِط ذلك بمسأليّة التكرير – كما سلف تفصيله – التي تداخله حينا، من وجهةٍ تُقِرّ بكونه ينبغي أن يكون في مخاطبة مَن لا يكتفي بيسير الكلام عن غزيره، ولا يتفتّق ذهنه عنه إلّا بتكثيفه وتكريره .

ثالثا: في الإغلاق :

إذا كانت العناية بتجويد العبارة وتنميقها في صدور الرسائل قاعدة عامة نهج عليها المترسلون في صناعتهم، فإنّ هذه العناية كانت أشد إلحاحا لديهم في خواتيمها؛ وذلك من حيث أنّها آخر ما يقرع أسماع المتلقين من خطة خطاب الترسّل. ومن جهة أخرى، فإن المتصفح لبعض آراء القدامى في مصنفاتهم فيما يتصل بالمنزلة التي تحتلها الأمثال من رقعة الخطاب يخرج بأنهم كانوا يستحسنون ما يجيء منها في ذيله وخاتمته [3]؛ إذ إن تلك "الحالة كانت تعد وجها من وجوه الجودة في المنظوم والمنثور، وبالخصوص إذا عمل المنشئ منذ البدء على الإعداد والتمهيد لضرب المثل، فيصطنع من هذا الشكل التعبيري ما يبقى مترددا في الذهن بعد القراءة والاستماع [4]. ولمّا كان القدامى أشادوا بتذييل الأمثال كلاما بعد تمامه وحسن السّكوت عليه في غضون متون الترسّل[5]، فكيف بها إذ ذاك وهي تتربع في عرش الرسالة بأسرها؟ وتأتي تتويجا لأنظمة الخطاب برمتها؟ وإقفالا لدفق الترسل فيها؟ وتلخيصا لمراد المترسّل منها؟ وترسيخا لمغزاه الحجاجيّ فيها ؟

وأيّا كان من أمر، فإنّ الحديث ههنا ينبغي له أن يُساق على ما حضر في خواتيم رسائل ابن زيدون منها تبعا لمقياس الكثافة والتشظّي، وإنّ في ذلك سبيلا ييسّر لنا فهم الكيفيّة التي بها توزّع هذا المكوّن الحجاجيّ في جلّ خطّة الخطاب ونسيجه :

---

[1] انظر: ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧٠١، ٧٠٤، ٧٠٨، ٧٢٤، ٧٣٢.

[2] الأزهر الزناد: نسيج النص، ص٤٤.

[3] راجع الصفحة١٨-١٩ من الدراسة.

[4] ناجي التباب، ص٦٦، (بتصرف).

[5] انظر: ابن حجة الحموي: خزانة الأدب، ج١، ص٢٤٢.

يقول في الهزليّة:" **وَإِنْ بَادَرْتَ بِالنّدَامَةِ، وَرَجَعْتَ على نَفْسِكَ بالمُلاَمَةِ، كُنتَ قد اشْتَرَيْتَ العَافِيَةَ لكَ بِالعَافِيَةِ مِنكَ، وَإِنْ قلتَ: جَعْجَعَةٌ ولا طِحْنًا، وَرُبَّ صَلْفٍ تَحْتَ الرَّاعِدَةِ... فعُدتَ لِمَا نُهِيْتَ عَنْهُ، وَرَاجَعْتَ مَا اسْتَعْفَيْتَ مِنْهُ، بَعَثْتُ مَن يُزْعِجُكَ إلى الخَضْرَاءِ دَفْعًا، وَيَسْتَحِثُّكَ نَحْوَهَا وَكْزا وصَفعا، فإذا صِرعتَ إليها عَبِثَ أكّاروها بك، وتسلّط نواطيرُها عليكَ. فمِن قَرْعَةٍ مُعوجّة تقوم في قفاك، ومن فجْلَةٍ مُنتِنَةٍ يُرمَى بها تحتَ خُصاك، ذلك بما قدّمت يداك، لتذوقَ وَبَالَ أمْرِكَ، وتَرَى مِيْزَانَ قَدْرِكَ ...** " [1].

نتبيّن ههنا بأنّ خاتمة الهزليّة انفتحت على حجاج ابن زيدون المضادّ المتمثّل بمستندات ابن عبدوس الحجاجيّة؛ إذ إنّ ما أورده فيه من مثلين كانا بمثابة حجّة لابن عبدوس تعبّران عن عدم نيّته الانثناء عن مواصلة ولّادة، وذلك بحجّة أنّ ابن زيدون يتوعّد ولا يستطيع الوفاء بوعده ولا تنفيذه، وإنّ في ذلك مأتى في الحجاج ملحّا يقوم على ملحظ التفاعل والتحاوريّة، ويؤسَّس على ضرورة ألّا ينغلق الخطاب على ذاته. ولمّا كان بلورهما وما ولاهما بأسلوب الشّرط، فإنّ ذلك يقود بأنّ جنس العلاقة بينهما من نوع الاقتضاء، ومعلوم ما لهذه من تعبير عن شدّة التلازم الشّكليّ الذي أدّاه الشرط بين فعله وجوابه، لا سيّما وأنّ فعله ههنا جاء بمثابة السّبب، وجوابه بمنزلة النتيجة، والجملة الشرطية بقيامها على التعلّق والترابط السّببيّ قضيّة بلغة المناطقة تنحلّ إلى طرفين، الرابط بينهما اقتضاء شكليّ ولكنّه قادر على الإقناع؛ "فإن نحن أخذنا بعين الاعتبار كلّ هذه الدّقائق استطعنا أن نقول إنّ التركيب الشرطيّ وحدة نحويّة تحمل قضيّة، تنحلّ إلى طرفين ثانيهما معلَّق بمقدّمة يتضمّنها الأوّل، والعامل الذي تنعقد به القضيّة قد يكون لفظا صريحا وهو الأداة، وقد يكون مظهرا نحويّا وهو سياق الطّلب" [2].

أمّا الرسالة البكريّة فقد جاء في خاتمتها ما نصّه: "**وَقَدْ هَجَرْتُ الأَرْضَ التِيْ هِيَ ظِئْرِيْ، وَالدّارَ التي كانت مَهْدِي، وَغِبْتُ عن أمّ أنا واحدُها، تمتدّ أنفاسُها شوقا إليّ، وتَغَصّ أجفانُها حُزنا عليّ، واللهُ يَرَى بُكاءَهَا، وَيَسْمَعُ لِي عَلَى مَن ظلمنِي نِدَاءَها، ... وقد حَمَلتُ السِّمْتَيْن، واستوجَبْتُ الصّفَتين، وَلتكُن بُغْيَتُكَ التي تدّخِرُها عليها كلمة تأمينٍ، وإشارة إلى تأنيسٍ وَتَسْكِينٍ، تُراجِعُنِي بِها، فأظهرُ حيث أنا آمِنا، وألقِيْ العَصَا مُطمَئِنّا، فَإِنْ وَجَدْتَ مِحَزّ الشّفرَةِ، فَالعَوَانُ لا تُعلّم الخِمْرَةَ، وإن أشبَهَتِ اللّيلة البَارِحَة أعلَمْتَنِي بذلك، فطلبتُ الأمنَ فِي مَظانّه، وتقرّيتُ السّلامة في مواطنها، وصَبَرتُ حتّى يحكُمَ الله لِي وهو خيرُ الحَاكِمِيْنَ، كلّ يومٍ هُوَ فِي شَأنٍ، وَمَعَ اليَوْمِ غَدٌ، وَلكلّ حالٍ مُعَقّب ...**" [3].

---

[1] ديوان ابن زيدون، ص٦٧٩.

[2] عبد السلام المسدّي، محمد الهادي الطرابلسي: الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفيّة، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨٥، ص٩.

[3] المصدر نفسه، ص٧٥١- ٧٥٢.

ولقد حوت هذه الخاتمة مثلين كذلك أسّسا على الشّرط في قيامها على سببٍ مداره أن يجد مخاطَبه أبو بكرٍ النحويُّ الفرصة مهيّاة لاستعطاف الأمير أبي الحزم بن جهور واستمالته للعفو عنه باستناده إلى المثل: **(وجد مِحَزّ الشفرة)**[١]، وإنّه مفضٍ إلى نتيجة مؤدّاها اهتباله إيّاها واستغلاله لها في سبيل تحصيل مراده ذلك بقوله: **(العَوَان لا تُعلَّم الخِمْرَةَ)**[٢]. على أنّنا نرى في اجتماع ركني هذه العلاقة القائمة على الاقتضاء الشكليّ حُجّة لنتيجة جامعة تؤسّس لمقدار تلف العلاقة التي بين ابن زيدون وأميره، بحيث لم يلفِ معها النفاذ إليه ممكنا، وإنّ ذلك ينهض حجّة تسند وجهة ابن زيدون الحجاجيّة، وتدفع أبا بكر إلى الفعل والإنجاز[٣]. وتأسيسا عليه نستبطن ما للتركيب الشرطيّ من نجاعة حجاجيّة تقوم على توفير علاقة اقتضاء شكليّ بين السبب والنتيجة، "سببٍ يمثّله الشرط، ونتيجة يمثّلها الجواب في مستوىً أوّل، وعلى توفير علاقة اقتضاء بين حجّة يمثّلها الشرط وجوابه معا، ونتيجة يصرِّح بها المتكلّم تارة، ويخفيها طورا في مستوى ثانٍ" [٤].

أمّا خاتمة الرسالة الهزليّة، فقلد خلت من الأمثال شأنها في ذلك شأن سائر خطّة نسيجها التي بدا لنا حضورها مقارنة بتينك الرسالتين يسيرا، ولا غرو إذ إنّ ما آثَر ابنُ زيدون التعويل عليه وتغليب كفّته فيها الموروث الدينيّ؛ ذلك أنّ مخاطَبه أبا الحزم بن جهور ممّن شهر بتديّنه وتصوّنه وتعفّفه، وإنّ أقصر الطرق التي بها نحمل الآخر على الاقتناع هي تلك التي يؤمن بها، ويسلّم بقدسيّتها أكثر من غيرها. وأيّا كان من أمر، نخرج ههنا بأنّ ابن زيدون نزع في هزليّته إلى التكثيف في تعويله على الأمثال ودمجها بضروبٍ من العلاقات الحِجاجيّة المتأتّية ممّا بينها من روابط، على أنّ السّواد الأعظم ممّا جاء من حشدها في الرّسالتين الأخريين مال فيه إلى التشتيت والتفريع، لا التكثيف والتراسل والتقريب. ومن ههنا يتبدّى لنا مدى الالتحام بين الموقف السّابق في الوجود على أشكال التعبير الحاضرة في الخبر، وجدوى الرّبط بين ما شاع الخطاب الحجاجيّ منها – على سبيل الترابط والتداخل أو الاستقلال والتزايل – وبين الاعتبارات المقاميّة المحايثة، ولعلّ ما رامه ابن زيدون من هزليته انبنى في جوهره على بيان صلابة عقله، وعلوّ مقامه على خصمه، ينضاف إليه ملحظ تعزيز الحركة الذهنية المتطلّعة إلى اللاحق من الأحداث واستحثاثها لدى كلّ من ولّادة وابن عبدوس.

---

[١] حاشية الديوان، ص٧٥١.

[٢] مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٩٨.

[٣] انظر: شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص٣٧١.

[٤] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص٣٣٦.

الخاتمة

لمّا كانت نجاعة خطاب الترسّل بخاصّة رهينة قدرته على استنجاز المخاطَب وحمله على الإذعان بطرحه أو التأثير فيه بضربٍ من التأثير، فإنّ ذلك ينطوي على بصائر تنبئ بمدى ملاءمة هذا النوع لاحتواء الممارسة الحجاجيّة التي تؤسِّس على انتقاء أفانين الإقناع وروافد التأثير وتطويعها تبعا لتفاوت مراتب المتقبّلين. ولا غرو إذ تؤصِّل هذه النظرة على استشعارنا مدى تقاطعها تقاطعا يصل حدَّ المماهاة وما اختطّه بعضُ القدامى في تعليقهم تقاليد إنشاء الرسائل وتدبيجها بمعيار فعلها بالمتقبّل؛ فكان أن مخّضوا حديثا تشعّب ليورِد جملة ممّا يجدر بالمترسّل البصرُ به من مسائل ملحّة تتلخّص في ضرورة مراعاة العلاقات التفاعليّة الحتمية بين المتخاطبَين والخطاب والمقام، على الرغم من حصرهم الحجاج – بما هو لديهم عملية استدلالية صارمة – بميادين المنطق وعلم الأصول والكلام، واطّراحهم إيّاه في المناولة البلاغية .

وتأسيسا عليه تبدّى لنا مقدار الخصوبة والفعالية التي يتيحها مفهوم الحجاج في الآلة التي يشرَّح بها خطاب الترسّل؛ كونه ينطوي على دلالة جدليّة مع الآخر. أمّا ترسّل ابن زيدون، فقد يكون ألصق ضروبه تعالقا بفحوى عمل المحاجّة؛ ذلك أنّه ما كان ليمخّضه لولا وجود محفّز انفعاليّ صيّر معه انفعالَه قولا بديلا للعنف، واستعاض به عن القوة المادّية المتأتّية من ملحظ الاصطراع على مطلوب، وهذا هو فحوى الحِجاج وعين مطلوبه، سيّما إن هو اتّخذ لبلوغ مرامه الأمثال سبيلا .

وأيّا كان من أمرٍ، فإنّ من جملة ما تمخّضت عنه هذه الدّراسة من نتائج ما يأتي :

أوّلا: ألحقت في عباءة المثل في مدوّنة القدامى زمرة من الأقوال المقتضبة الجامعة كالتعبير المثليّ والعبارة التقليديّة والحكمة، وضروب من الأنواع البلاغيّة كالاستعارة التمثيليّة وتشبيه التمثيل. على أنّ ما توصّلت إليه الدراسة أنّ هنالك جملة من التمايزات تؤطّر بينه وبين الضّرب الأوّل منها على الرغم من كون التعبير المثليّ أقربها لفحواه، أمّا الاستعارة التمثيليّة، فقد ألفينا العرب تعاملوا مع الأمثال على أنّها من صنوفها، ولعلّهم في ميلهم ذلك أصابوا في حين وجدنا البون شاسعا بين المثل وتشبيه التمثيل .

ثانيا: خلصت الدراسة إلى أنّ لفظ الترسّل يبدو أصلح الألفاظ للدلالة على صناعة الرسائل الأدبيّة، وألصقها تعبيرا عن ذلك النمط من الكتابة التي تميّزت بفنيتها وبلاغتها. وإنّ تعهّد المصطلحات الرّديفة له بعين فاحصة لا يخلو من تبيّن مدى الاضطراب الذي طبعها؛ من حيث تبدّى أنها قليلة الكفاية للقيام مقام الترسل والنهوض بمدلوله. ولئن شاع هذا المصطلح لدى بعضهم ليُدلّ به على الكتابة النثرية بعامة فمن الراجح بأنه تمحّض من ثمة بحكم رسوخ الاستعمال للدلالة على صناعة

الرسالة. كذلك فإنّ المترسّل لم يكُن ليكتسب صفته هذه إلا من جرّاء تكرار فعله في الرسائل وطول مِراسه فيها إلى أن أصبح متمكنا منها مالكا زمام تقاليدها .

ثالثا: كذلك فمن جملة ما خرجنا به أنّ الحجاج نظريّة تنطوي على معايير من التساوق والتكامل، وأنّ جلّ ما مخّضه الدارسون المحدثون فيه لم يكن ليخرج بحال في نظرنا عمّا كان اختطّه أرسطو من مفاهيم في خطابته عرض لها على سبيل التفصيل أو الإجمال، وأنّ هذه المسالك أشبه بأطوار تقلّبت فيها النظريّة فغذّيت ورفدت وأثريت، على أنّها إنما تستند إلى مساحة من المشترك، ناهيك عمّا أتاحته من فعالية وخصوبة في الآلة التي يشرّح بها الخطاب الإقناعيّ أو الإقماعيّ .

رابعا: أنّ الفعل الحجاجيّ ممارسةٌ تنطوي على منزع من التفاعل يؤطّر القوّة الكلّية الناظمة للقول جلّها، والتي تستند في جوهرها إلى وضعيّة كلٍّ من الباثّ والمتلقي بما هما ذاتان متجذّرتان في عمق الخطاب الحجاجيّ، وأنّ جنس العلاقة بين ذينك الأسَّين ليست قارّة أو سكونية، إنّما هي في جوهرها تحاوريّة تفاعلية؛ جرّاء انخراطهما في التواصل الحجاجي محمَّلَين بكلّ انفعالاتهما ونوازعهما واعتقاداتهما وثقافتهما، وأنْ لا سبيل إلى درس الحجاج بحالٍ دون الإحاطة بمسالكها .

خامسا: تنوّعت طرائق تفعيل ابن زيدون للأمثال باعتدادها مكوّنا في المحاجّة طيّعا قابلا للنمذجة والصّوغ، فتراوحت طرائق استنزاله إياها بين مباشر منوّه لسوقه أو دون تنويه، وبين تحويري معدول عنه في الكمّ إلى الزيادة أو النقصان، وفي النّوع إلى تبدّد النسق أو الجدول. على أنّ الأهمّ منه أنّ لكلّ منها دورا في دفع أنساق ابن زيدون الحجاجيّة، ينضاف إليه أنّ لبعض صنوف التحوير الغلبة على بعض من حيث النجاعة الحجاجيّة، فخرجنا بأنّ ظواهر من مثل الاستفهام، والشرط، والتكرار من أعلاها كعبا في الحجاج .

سادسا: لمّا كان المثل منطوياً في حدود بنيته على بلاغة لا تضاهى في مسالك التصوير والوجازة والإيقاع، فإنّ استشعار ابن زيدون لجدوى هذا الملحظ قد يكون الدّافع وراء تدبيج نماذجه الثلاثة بحشده، سيّما الهزليّة التي غلب الانفعال على منطقها، واحتيج إذ ذاك إلى عنصر كفيل بالتنفيس وتفريغ جذوة الانفعال، والإصابة في الوصف، وتغييب المسؤوليّة عن القول، والدّفع إلى الفعل، ناهيك عن منزع التبجّح المبالغ به في امتلاك ثقافة لا تبارى، وكأنّ في ذلك حرصا منه على الظهور بمظهر النموذج المثال أمام ولادة التي نقرّ بكونها المتلقّي الهدف من نصّ الهزليّة .

سابعا: انفتاح خطاب ابن زيدون الحجاجي على أكثر من متلق، وهو ما يعني قدرته على تطويع مساحة ضيقة تحكمها قيود مختلفة في المحاجة والاستدلال، ذلك أنّه في أصله خطاب يؤسس على الصراع، ويتولد من رحم الاختلاف، فتُداخله تعددية بيّنة بين منتطق الأنا والآخرين.

ثامنا: أنّ بنية الحجاج بعامة بنية تنزع نحو التستّر والخفاء، فلا تكاد تبين عن مقصد ابن زيدون الحجاجي، ولا تكاد تفصح عن نية اقتحامه مناطق المتلقي والفعل فيها، وهو ما تتبدى معه أهمية الضمني وخطورة المسكوت عنه في الحجاج.

المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية:

- ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد الجزري (ت: ٦٣٧هـ): **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،** (تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة)، دار نهضة مصر، القاهرة.
- أبو الأصفهاني، عبد الله بن الحسن (ت: ٣٥٦هـ)، **الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة،** ط١، (تحقيق: قصي الحسين)، دار الهلال، بيروت ، ٢٠٠٣.
- أبو الأصمعي، سعيد عبد الملك بن قريب الباهلي (ت:٢١٦هـ)، **كتاب الأمثال،** (تحقيق: محمد جبار المعيبيد)، دار الشؤون الثقافية العامية، بغداد، ٢٠٠٠.
- الألوسي، محمود شكري (ت:١٩٢٤م). **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب،** ط٢، (صححه: محمد بهجت الأثري)، دار الكتب العلمية، القاهرة.
- الأمين، محمد سالم (٢٠٠٠). مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، مج٢٨، ع٤، القاهرة.
- أوكان، عمر (١٩٩٤). **مدخل لدراسة النص والسلطة،** ط٢، الدار البيضاء: إفريقيا للنشر.
- أبو الباجي، الوليد سليمان بن خلف بن سعد (ت: ٤٧٤هـ): **المنهاج في ترتيب الحجاج،** مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٤.
- بالنثيا، آنخل جنثالث (١٩٥٥): **تاريخ الفكر الأندلسي،** القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة.
- أبو البكري، عبيد عبد الله بن عبد العزيز (ت:٤٨٧هـ)، **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال،** ط٢، (تحقيق: إحسان عباس)، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٣.
- بنو هاشم، الحسين (٢٠١١): آليات الحجاج في الكشف عناهو في الحقيقة لجاج، **عالم الفكر،** ع ٢، مج ٤٠، القاهرة.
- بنور، عبد الرزاق (٢٠١١). التأصيل الشعبي: جنس حجاجي أهمله المنظرون، القاهرة: **عالم الفكر،** ع٢، مج٤٠ .
- التباب، ناجي (٢٠٠٤). **وظيفة الأمثال والحكم في النثر الفني القديم،** ط١، القيروان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت:٢٢٥): **البيان والتبيين**، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت، ١٩٤٨.
- جرار، صلاح (٢٠٠٤). **زمان الوصل: دراسات في التفاعل الحضاري والثقافي في الأندلس**، عمان: دار الفارس.
- جرار، صلاح (٢٠١١). **ولّادة بنت المستكفي**، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.
- أبو الجرجاني، بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت٤٧١هـ): **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، (تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا)، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦١.
- الجيّار، مدحت (٢٠٠١). **الشاعر والتراث: دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث**، الاسكندرية: دار الوفاء.
- الحباشنة، صابر (٢٠٠٨). **التداولية والحجاج: مداخل ونصوص**، ط١، دمشق: صفحات للدراسة والنشر.
- الحذيري، أحمد(١٩٩١): التمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، **حوليات الجامعة التونسية**، ع٣١.
- حسام الدين، زكي الدين (١٩٨٥): **التعبير الاصطلاحي: دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية**، ط١، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- حسن، عباس حسن (١٩٦١): **النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة**، القاهرة: دار المعارف.
- حسين، عبد الكريم (١٩٩٨): **الأمثال عند العرب: طبيعتها ومنهج دراستها**. الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق.
- حم، النقاري (١٩٨٧): حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع، **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد٩، فاس.
- ابن الحموي، حجة، تقي الدين أبو بكر الأزراري (ت:٨٣٧هـ). **خزانة الأدب وغاية الأرب**، (تحقيق: كوكب دياب)، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي (ت:٤٨٨هـ)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر**، ط١، (تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي)، دار الكتب العلمية، القاهرة.
- ابن خاقان، الفتح بن محمد بن عبيد القيسي الإشبيلي (ت:٥٢٩هـ). **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، ط١، (حققه وعلّق عليه: حسين خريوش)، مكتبة المنار، الزرقاء .
- الخطابي، عز الدين (١٩٩٨). بلاغة السؤال، **مجلة علامات في النقد**، بيروت.

- خلاف، محمد (١٩٨٧). الخطاب الإقناعي: الإشهار نموذجا، **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد٩، فاس.
- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت:٨٠٨): **المقدمة**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٥.
- الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس (ت٣٨٢هـ). **رسائل أبي بكر الخوارزمي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠.
- دامخي، عبد القادر (١٩٨٧). **النثر الفني في الأندلس في القرن الخامس الهجري**. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.
- الدلاهمة، مصطفى (٢٠٠٥). **ظواهر أسلوبية في شعر ابن زيدون**. أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.
- ذاكر، عبد النبي (٢٠١١). الحِجاج مفهومه ومجالاته، **عالم الفكر**، العدد ٢، المجلد٤٠، أكتوبر – ديسمبر.
- الرازي، أبي بكر محمد بن زكريا (ت:٣١١هـ). **مختار الصحاح**، (محمود خاطر: مقدم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت:٥٩٥هـ). **تلخيص الخطابة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠.
- الرقبي، رضوان (٢٠١١). الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، **عالم الفكر**، ع٢، مج٤٠، القاهرة.
- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت ٣٨٤هـ). **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، ط٣، (تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.
- روبول، أوليفي (١٩٩٦). هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي، (ترجمة: محمد العمري)، **مجلة علامات في النقد**، ج٢٢، مج٦، ديسمبر.
- الرويلي، سعد، ميجان والبازعي (٢٠٠٠م). **دليل دليل الناقد الأدبي**، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد الحسيني (ت:١٢٠٥هـ). **تاج العروس من جواهر القاموس**، (تحقيق: علي شيري)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤.
- الزجالي، أبو يحيى عبيد الله بن أحمد الزجالي القرطبي، (ت:٦٩٤هـ). **أمثال العوام في الأندلس**، (تحقيق وشرح ومقارنة: محمد بنشريفة)، منشورات وزارة الثقافة، المغرب، ١٩٧١.

- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (ت: ٧٩٤هـ): **البرهان في علوم القرآن**، دار الكتاب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.
- زلهايم، رودلف (١٩٧١). **الأمثال العربية القديمة مع اعتناء خاص بكتاب الأمثال لأبي عبيد البكري.** (ترجمة: رمضان عبد التواب)، بيروت: دار الأمانة.
- زلهايم، رودلف (١٩٨٦). الرواية الشفوية والكتابة استدلالا بالأمثال العربية، ع ٥٩، **مجلة مجمع اللغة العربية**، القاهرة.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت:٥٣٨هـ). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ). **المستقصى من أمثال العرب**، ط٢، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن الزملكاني، كمال الدين أبو المكارم عبد الواحد بن عبد الكريم (ت: ٦٥١هـ). **البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن**، (تحقيق: خديجة الحديثي، أحمد مطلوب)، مطبعة العاني، القاهرة، ١٩٧٤.
- الزنّاد، الأزهر (١٩٩٣). **نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصّا**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي .
- ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله المخزومي الأندلسي (ت: ٤٦٣هـ)، **ديوان ابن زيدون ورسائله**، (تحقيق: علي عبد العظيم)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- السدوسي، أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي (١٩٥هـ): **كتاب الأمثال**، ط١، (تحقيق: رمضان عبد التواب)، دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٣١.
- ابن سعيد، علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك (ت:٦٨٥هـ): **المغرب في حلل المغرب**، (تحقيق: شوقي ضيف)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي (ت:٦٢٦هـ): **مفتاح العلوم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧.
- السلفي، سالم صالح (١٩٩٩). **الخصائص الأسلوبيّة للمثل في كتاب مجمع الأمثال للميداني**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، عدن، اليمن.
- سويف، مصطفى (١٩٩٢): الشروط الاجتماعية للإبداع، **فصول**، مج١، ع١١.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت: ٩١١هـ): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ط١، (تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر، بيروت.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري (ت: ٩١١هـ). **الإتقان في علوم القرآن**، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٣.
- السيوفي، مصطفى(٢٠٠٨). **تاريخ الأدب الأندلسي**، القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة.
- شبيل، عبد العزيز (٢٠٠١): **نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري**، سفاقس: دار محمد علي الحامي.
- الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام التغلبي (ت:٥٤٢هـ): **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، (تحقيق إحسان عباس)، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠.
- الشهري، عبد الهادي ظافر (٢٠٠٤): **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- الصِّدّيق، بدر الدين بن سالم بن محمد (كان حيًا سنة ١٠٦٣هـ). **نزهة الأبصار والأسماع في أخبار ذوات القناع**، مخطوط في جامعة الملك سعود.
- الصفدي، خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ). **تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون**، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، المكتبة العصرية، بيروت.
- صفوت، أحمد زكي (١٩٣٧): **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة**، ط١، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
- صمود، حمادي (١٩٩٩). **مقدمة للخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، تونس: منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية.
- صمود، حمادي (٢٠٠٢). **بلاغة الهزل ونظرية الأجناس الأدبية عند الجاحظ**، تونس: دار شوقي للنشر.
- صولة، عبد الله (١٩٩٩). **الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتيكاه**، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في لتقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، تونس: منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية.
- صولة، عبد الله (٢٠٠١). **الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، تونس: منشورات كلية الآداب بمنوبة.
- الضبي، المفضل بن محمد (ت٢١٠هـ). **أمثال العرب**، (تحقيق: إحسان عباس)، ط١، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨١.
- ضيف، شوقي: (١٩٦٠): **ابن زيدون**، ط٢، القاهرة: دار المعارف.

- طاليس، أرسطو (٣٢٢ ق م): **فن الخطابة،** (حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي)، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٩.
- طاهر، علي جواد و صادق، عبد الرضا و الحبوبي، عبد الغفار (١٩٦٢). **المنهل في الأدب العربي في العصر العباسي والأندلسي،** بغداد : المكتبة الأهلية.
- الطرابلسي، محمد الهادي (١٩٨٨): **بحوث في النص الأدبي،** تونس: الدار العربية للكتاب.
- الطرابلسي، محمد هادي (١٩٨١): **خصائص الأسلوب في الشوقيات،** تونس: منشورات الجامعة التونسية.
- طه، عبد الرحمن (١٩٨٧). مراتب الحجاج وقياس التمثيل، ع٩، **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية،** فاس.
- ابن عاصم، أبو طالب المفضل بن سلمة (ت: ٢٩١هـ)، **الفاخر في الأمثال،** (تحقيق: عبد الحليم الطحاوي، ومحمد علي النجار)، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠.
- عبد الجليل، أبلاغ محمد (٢٠٠٢). **شعرية الخطاب النثري مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري،** الدار البيضاء: دار المدارس.
- عبد الرحمن، طه (١٩٩٨): **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي،** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه (٢٠٠٧): **تجديد المنهج في تقويم التراث،** ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، عفيف (١٩٨٣)، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية،** العدد العاشر، المجلد الثالث.
- عبد العظيم، علي (١٩٦٧): **ابن زيدون عصره وحياته وأدبه،** دار الكتاب العربي: القاهرة.
- عبد الغفار، أضحناوي (٢٠٠٧). **التهاني والتعازي في تسهيل السبيل إلى تعلّم الترسيل لأبي عبد الله الحميدي: دراسة وتحقيق،** بحث تكميلي لنيل درجة ماجستير العلوم الإنسانية في اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، ماليزيا.
- عبد الله، أماني سليمان علي (٢٠٠٥). **الأمثال العربية القديمة دراسة أسلوبية – سردية – حضارية،** أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- عبد الله، خضر حازم (١٩٨١). **النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين،** بغداد: وزارة الثقافة والإعلام.

- عبد ربه، ابن أبو شهاب الدين أحمد بن محمد (ت٣٧٢هـ)، **العقد الفريد**، ط٢، (تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.
- عبيد، حاتم (٢٠١١): منزلة العواطف في نظريات الحجاج، **عالم الفكر**، ع٢، مج ٤٠، القاهرة.
- عتيق، عبد الله (١٩٧٦). **الأدب العربي في الأندلس**، ط٢،بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- عروس، بسمة (٢٠١٠). **التفاعل في الأجناس الأدبية: مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة**، ط١، بيروت: دار الانتشار العربي.
- عروي، محمد إقبال (٢٠٠١). من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل: المفهوم العلاقة والتغريض، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، ع٣٤، الإمارات.
- العسكري، أبو هلال (ت: ٣٩٥هـ). **جمهرة الأمثال**، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عبد المجيد قطامش)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠.
- العسكري، أبو هلال (ت٣٩٥هـ). **كتاب الصناعتين**، (تحقيق: أحمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢.
- عشير، عبد السلام (٢٠٠٦): **عندما نتواصل نغيّر: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- عصفور، جابر (١٩٩٢): **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ط٣، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عطية، هاشم (١٩٣٦): **الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي**، ط٣، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- علي، محمد يونس (٢٠٠٦): **المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية**. ط٢، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- العماد الأصفهاني، أبو محمد صفيّ الدين عبد الله بن محمد (ت: ٥٩٧هـ): **خريدة القصر وجريدة العصر**، (تنقيح: محمد المرزوقي، ومحمد العروسي المطوي، والجيلاني بن الحاج يحيى)، الدار التونسية للنشر، تونس.
- عنان، محمد عبد الله (١٩٦٩): **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي**، ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت:٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩.
- فرحون، ابن برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري (ت: ٧٩٩هـ): **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- فضل، صلاح (١٩٩٦): **بلاغة الخطاب وعلم النص**، بيروت: مكتبة لبنان.
- قاخون، نارت (٢٠١٠): **مقاصد الخطاب اقرآني بين الفسرين والتداوليين**. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- القرطاجني، حازم (ت: ٦٨٤هـ). **منهاج البلغاء وسراج البلغاء**، (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١.
- القيسي، فايز (١٩٨٩): **أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري**، عمان: دار البشير.
- ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ): **الأمثال في القرآن الكريم**، ط٢، (تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣.
- كرد، محمد علي (١٩٤٦). **رسائل البلغاء**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- الكلاعي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور (ت: ٥٤٣هـ). **إحكام صنعة الكلام**، (تحقيق: محمد رضوان الداية)، ط٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٥.
- ابن الكلبي، دحية أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي (ت:٦٣٣هـ): **المطرب من أشعار أهل المغرب**، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٣.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت:٤٥٠هـ): **الأمثال والحكم**، (تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٩.
- ابن المدبّر، إبراهيم(ت: ٣٧٩هـ). **الرسالة العذراء**، (تحقيق: زكي مبارك)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣١.
- ابن المراكشي، عذاري (ت: ٦٩٥هـ): **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت: ٤٢١هـ): **شرح ديوان الحماسة**، (تحقيق: عبد السلام هارون، وأحمد أمين)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.
- المسدي، عبد السلام (٢٠٠٦): **الأسلوبية والأسلوب**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

- مشبال، محمد (٢٠١١). التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة الجاحظ، **عالم الفكر**، ع٢، مج٤٠، القاهرة.
- مصلوح، سعد (١٩٨٠): **الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية**، ط١، الكويت: دار البحوث العلمية.
- مفتاح، محمد (١٩٨٧). **دينامية النص: تنظير وإنجاز**، بيروت: المركز الثقافي العربي .
- مفتاح، محمد (١٩٩٢). **تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص**، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت: ١٠٤١هـ): **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، (تحقيق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت:٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد (ت:٥١٨)، **مجمع الأمثال**، ط٢، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن نباته، جمال الدين أبو عبد الله محمد (ت: ٧٦٨هـ)، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق (ت: ٤٣٨هـ): **الفهرست**، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٢٩.
- الولي، محمد (٢٠١١). مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، **عالم الفكر**، ع٢، مج٤٠، القاهرة: عالم الفكر.
- ابن وهب الكاتب، محمد عبد الله (ت:١٧٣هـ): **البرهان في وجوه البيان**، (تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي)، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧.
- اليعلاوي، محمد (١٩٩٢). **أشتات في اللغة والأدب والنقد**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي النحوي (ت:٦٤٣هـ): **شرح المفصّل**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣.

ثانياً: باللغة الأجنبية:

Anscombre, Jean Claude, Ducrot Oswald،(١٩٨٣) **L'argumentation dans la langue**, Bruxelle.

Mayer , Michel (١٩٨٦) **De la problematologie philosophie** ، Science et langage ، Bruxelle.

Perelman ,Ch et Tyteca (L. Olbrechts) ،(١٩٨١) **traite de l'argumentation: la nouvelle rhetorique** ، Presses universitaires de Lyon،.

Reboul , Olivier, (١٩٩٤) **Introduction a la rhetoriqe** ، Presses universitaires de France , edeition corriigee.

Renaud, Benoit, (١٩٩٣). **Le texte argument** ، Editions le Griffon d'argile ، Quebec.

THE STATUS OF ARABIC PROVERBS IN IBN ZYDUN'S LETTERS: A STUDY BASED ON ARGUMENTATION THEORY

By

Balsam "Mohammad Khair" Ali Al-Omari

Supervisor

Dr. Salah Jarrar, prof.

ABSTRACT

This study attempts to find out new criteria in understanding the rhetoric of Ibn Zaydun's discourse in his letters ، based on the theory of argumentation or rhetoric. Ibn Zaydun's discourse is directed to a specific audience ، aiming at influencing him/her. Such influence may be to convince ، annoy ، solace ، or disturb the audience. Such discourse keeps changing the different styles of convincing the audience to accept the other view depending on the various capabilities of the audience and their relationship with Ibn Zaydun. All these considerations indicate the necessity to study this topic and its different implications. It seems that the most important area to further investigate in this regard is about Ibn Zaydun's proverbs. The large number of these proverbs is not a coincidence. On the contrary ، it shows the importance of such discourse in affecting the audience and their beliefs. If we try to investigate the reason for the importance of proverbs ، we will find that there are two main reasons; the first is that the proverb has an authority taken from the fact that it is deeply rooted in our heritage and common beliefs ، and the second is about the proverb's direct and strong relation with rhetoric ، constituting a priority in all rhetoric discourses because it is a very brief and very well stated judgment. In addition ، the proverb is a flexible structure that can

adapt to the different forms and samples that can strengthen the effect of our speech and its ability to be more persuasive.

Therefore ، one can argue that there is a need to adopt a very effective tool in analyzing Ibn Zaydun's letters. No one can deny that Ibn Zaydun is the scholar of Al-Andalus in literature ، politics ، and many other fields of knowledge. So ، the researcher should have enough patience ، vision ، and dedication when studying his literary writings in order to come up with more sound and logical conclusions. Such attempt requires for sure keeping the balance between the traditional and the modern demands ، especially with the large number of the contemporary theories in linguistics and rhetoric that aim at studying the different discourse strategies that help explain the implications of the speaker and presenting them in the best possible way ، even if this requires some maneuvering and contradiction.

The study comes up with many conclusions ، the most important of which is what Ibn Zaydun himself has done by changing the structure of the proverb itself ، either by changing the order of its parts ، adding or deleting ، and changing its patterns. He contributes a lot in developing its structures by taking into consideration the status of the audience and their conditions. In addition ، most of his comic and serious proverbs are based on his recognition of the importance of its rhetoric ، the most important of which is conveying the abstract by physical images. Another argumentative tool for Ibn Zaydun is the density of the structure of his proverbs and the argumentative relations between them. The situation that Ibn Zaydun lives and the meanings that he composes make up the threads that help him organize the elements of his world through his peculiar discourse.